BRIDWELL LIBRARY

FROM THE COLLECTIONS OF

Bridwell Library

PERKINS SCHOOL OF THEOLOGY
SOUTHERN METHODIST UNIVERSITY

L532g
v.2

Geschichte

des

neutestamentlichen Kanons

Von

Lic. theol. Dr. phil. **Johannes Leipoldt**
Privatdozent an der Universität Halle-Wittenberg

Zweiter Teil

Mittelalter und Neuzeit

LIBRARY
Perkins School of Theology
Southern Methodist University

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1908

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung, vorbehalten.

Vorwort.

Bei der Ausarbeitung des vorliegenden zweiten Teils der Kanonsgeschichte wurde ich von mehreren Seiten mit Rat und Tat unterstützt. Die Unterstützung war mir um so wertvoller, als der Stoff, den ich diesmal zu bearbeiten hatte, recht unübersichtlich ist. Die Quellen sind vielfach sehr entlegen. Die in Frage kommende Literatur ist auf keiner einzigen Bibliothek auch nur einigermaßen vollständig beisammen. So übersteigt es die Kräfte eines einzelnen, das nötige Material ausfindig zu machen, selbst wenn man sich auf das Allerwichtigste beschränkt. Im Texte habe ich die Stellen genau bezeichnet, an denen mir Unterstützung zuteil wurde.

Mein lieber Vater half mir wiederum beim Korrekturlesen; ihm habe ich außerdem für Anregungen verschiedenster Art zu danken. Mein Kollege, Herr Lic. Dr. Emil Weber, unterstützte mich ebenfalls bei der Korrektur.

Ich sage all denen, die mir in so freundlicher Weise zur Seite standen, den herzlichsten Dank.

Halle (Saale), Weihnachten 1907.

Johannes Leipoldt.

148734

Inhalt.

Seite

§ 1. Einleitung 1

Erster Abschnitt. Die katholische Kirche.

§ 2. Das Mittelalter 3
§ 3. Desiderius Erasmus von Rotterdam 13
§ 4. Thomas de Vio (Kajetan) 33
§ 5. Das Tridentiner Konzil 43
§ 6. Die nachtridentinische Zeit 51

Zweiter Abschnitt. Die evangelischen Kirchen.

§ 7. Martin Luther 60
§ 8. Luthers Schüler 88
§ 9. Andreas Bodenstein von Karlstadt 104
§ 10. Die Einwirkung des Erasmus auf die lutherische Theologie 121
§ 11. Die reformierte Theologie 139
§ 12. Die neueste Zeit 158

§ 13. Schluß 169

Ergänzungen zum 1. und 2. Teile 171

Druckfehlerverzeichnis 174

Register 175

Anmerkung.

In Zitaten gibt ein Gedankenstrich (—) an, daß sich im Originaldrucke an der betreffenden Stelle ein Absatz findet. Punkte (. . .) bezeichnen Auslassungen. In eckigen Klammern [ ] stehen Zusätze, die ich einem Zitate einfügte. Runde Klammern ( ) innerhalb eines Zitates stammen aus dem zitierten Originale.

Die Abkürzung vn̄, die in älteren deutschen Drucken häufig vorkommt, wurde regelmäßig in vnnd aufgelöst.

Mit „Teil 1“ wurde auf den ersten Band der vorliegenden Arbeit verwiesen, der die Entstehung des neutestamentlichen Kanons behandelt (Leipzig 1907).

LIBRARY
Perkins School of Theology
Southern Methodist University

§ 1. Einleitung.

Es war wohl die größte Tat der ersten Christenheit, daß sie einen neutestamentlichen Kanon schuf. Die Kirche hatte nunmehr ein Buch höchsten Ansehens, das die Gedanken ihres Stifters in klarer, eindringlicher Weise zum Ausdruck brachte[1]. Das Neue Testament erwies sich als ein unversiegbarer Quell, aus dem Ströme göttlichen Lebens flossen. Wohl gab es Zeiten, in denen man sich wenig um diesen Quell kümmerte. Aber andere Zeiten kamen, in denen man mit heißer Begierde zu ihm zurückkehrte und die alte Reinheit der christlichen Frömmigkeit wieder herstellte. Da das Neue Testament als Heilige Schrift galt, durfte sein Wortbestand grundsätzlich nicht angerührt werden. Es konnte sich also den Veränderungen nicht anpassen, denen im Laufe der Jahrhunderte der kirchliche Glaube unterworfen wurde. Die Kirche pflegte z. B. späterhin die Heiligenverehrung; aber im Neuen Testamente fand die Heiligenverehrung keine Aufnahme. So konnten unbefangene, starke Geister, wie unsere Reformatoren, aus dem Neuen Testamente immer wieder erkennen, was der ursprüngliche Sinn des Evangeliums ist. Es entspricht der Bedeutung des Neuen Testamentes, daß die Kirche bei der Sammlung seiner Bücher sehr langsam und bedächtig vorging. Es währte vierhundert Jahre, ehe alle wichtigeren Gemeinden das Buch in seiner endgültigen Zusammensetzung besaßen.

Hat der neutestamentliche Kanon noch eine Geschichte gehabt, nachdem er im fünften Jahrhundert zu einem gewissen Abschluß gebracht worden war? Man hat diese Frage gelegentlich verneint. Man sagte: das Neue Testament sei durch seine Kanonisierung ein Buch geworden, das nicht mehr verändert werden durfte; was sich aber nicht verändere, das habe keine Geschichte. Mir scheint diese Behauptung nicht zutreffend zu sein. Erstens muß festgestellt werden, daß das Neue Testament doch nicht ganz dasselbe geblieben ist. Im fünften Jahrhundert stand der Hebräerbrief unter den Paulus-

[1] Es ist besonders bedeutsam, daß diese Gedanken nicht erst mittelst allegorischer Deutung gewonnen werden mußten.

briefen oder am Schlusse der Paulusbriefe; in unseren deutschen Lutherbibeln finden wir ihn dagegen unter den katholischen Briefen. Und der Jakobusbrief war früher der erste katholische Brief; in den deutschen Bibeln hat er von dieser Stelle weichen müssen. Wie kommt das? Die Veränderungen in der Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher deuten auf eine sehr wichtige Tatsache hin: einige von diesen Büchern sind nachträglich in ihrer Kanonizität bestritten worden, und der Streit war nicht ganz ohne Erfolg. Zweitens weise ich noch auf folgendes hin. Selbst wenn sich das Neue Testament als solches gar nicht gewandelt hätte, war doch wenigstens das Urteil der Menschen über das Neue Testament schwankend. Die Inspirationslehre wurde im Laufe der Zeiten eine andere. Auch das Verhältnis der Heiligen Schrift zur Überlieferung wurde verschieden gewertet. Ich kann die letzteren Umstände hier nicht ausführlich behandeln; denn ich habe keine Geschichte der Bibel oder der christlichen Autoritäten überhaupt zu schreiben. Aber einige Andeutungen über diese Entwickelungen gehören auch in eine Geschichte des neutestamentlichen Kanons[1].

Zusatz 1. Leider hat sich die Wissenschaft mit der späteren Geschichte des neutestamentlichen Kanons bislang nur sehr wenig befaßt. Am meisten bieten die verschiedenen Bücher, die die Einleitung ins Neue Testament bezwecken (vgl. Teil 1 S. 4 f.), die Darstellungen Credners (Geschichte des Neutestamentlichen Kanon, Berlin 1860) und Westcotts (A general survey of the history of the canon of the New Testament, 7. Aufl., Cambridge und London 1896; The Bible in the church, zuletzt London 1901), sowie das Werk von Johannes Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche, Leipzig 1899. Wertvolle Beiträge enthält: Samuel Berger, La bible au seizième siècle. Etude sur les origines de la critique biblique, Paris 1879. Einen kurzen Überblick gab ich in meiner Hallenser Antrittsvorlesung über die Kritik des Reformationszeitalters am neutestamentlichen Kanon (Deutsch-evangelische Blätter xxxi (N. F. vi), 11, 1906, S. 773 ff.). Sonst handelt es sich meines Wissens, soweit neuere Literatur in Frage kommt, nur um Einzeldarstellungen, die ich an der betreffenden Stelle erwähnen werde. Das Ganze lohnte wohl eine ausführlichere Darstellung, als sie mir nach dem Plane meines Buches möglich ist.

Zusatz 2. Die Hauptschwierigkeit bestand für mich darin, den Stoff richtig zu begrenzen. Die Frage, was in eine Geschichte des neutestamentlichen Kanons gehört und was nicht, wird für die behandelte Zeit wohl jeder anders beantworten. Nur ein Beispiel will ich anführen. Kalvin gehört in eine solche Geschichte eigentlich nicht hinein; denn er hat, was den neutesta-

[1] In der griechischen Kirche hat der neutestamentliche Kanon nach seiner endgültigen Feststellung allerdings kaum mehr eine Geschichte gehabt. Deshalb wird im folgenden von der griechischen Kirche auch nicht die Rede sein. Einige Kleinigkeiten über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons in der späteren griechischen Kirche kamen schon im ersten Teile gelegentlich zur Sprache.

mentlichen Kanon betrifft, an Überkommenem kaum gerüttelt. Trotzdem habe ich ihn mit behandelt, vor allem deshalb, um eine allseitige Würdigung Luthers zu erleichtern. Luthers ganze Größe tritt nur dann deutlich hervor, wenn man ihn mit den anderen Reformatoren vergleicht. Ich bitte den Leser, sich derartige Schwierigkeiten vor Augen zu halten, wenn er mit meiner Stoffauswahl unzufrieden ist.

Erster Abschnitt.
Die katholische Kirche.

Rom hat von den Reformationskirchen vielfach bedeutsame Anregungen empfangen; man denke nur an das Tridentiner Konzil. Auf dem Gebiete der Kanonsgeschichte sind aber diese Anregungen sehr gering und meist negativer Art: Rom mußte sich hier gegen die Evangelischen besonders streng absperren, wenn es nicht sich selbst aufgeben wollte. Die Darstellung wird deshalb am übersichtlichsten, wenn wir zunächst den neutestamentlichen Kanon in der katholischen Kirche bis auf die Gegenwart herab verfolgen und dann erst den Kanon in den evangelischen Kirchen behandeln.

§ 2. Das Mittelalter[1].

A. Dem lateinischen Mittelalter war der neutestamentliche Kanon in der Form, die ihm das fünfte Jahrhundert gegeben hatte, im wesentlichen ein sicherer Besitz. Wir erkennen das am deutlichsten daraus, daß man für die grundlegenden Fragen der Kanonsgeschichte damals gar kein Verständnis mehr besaß; und das waren doch Fragen, die der große Lehrer des Mittelalters, Augustin, in seinem vielgelesenen Werke über die christliche Wissenschaft (de doctrina Christiana) mit Eifer behandelt hatte[2]. Aber dem Mittelalter war das Neue Testament so schlechthin Autorität, daß es keine Veranlassung fühlte, sich nach dem Rechte dieser Autorität umzutun. Man fragte nicht, wie die Sammlung des neutestamentlichen Kanons zu-

[1] Eine ausgezeichnete Darstellung mit reichen Quellenbelegen verdanken wir Friedrich Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. Geschichtliche und dogmatische Untersuchungen. I. Leipzig 1904. Vgl. desselben Aufsatz: Occam und Luther. Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprincips (in Schlatters und Cremers Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie 4, 1900, S. 49 ff.); ferner Samuel Berger, La bible au seizième siècle S. 1 ff.

[2] De doctr. Christ. 2_{12} (8): In canonicis autem scripturis ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt: in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quamquam hoc facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto.

stande gekommen war. Man vergaß auch die Dinge, die bei der Beantwortung dieser Frage notwendiger Weise beachtet werden mußten. In der Zeit, da der neutestamentliche Kanon entstand, war man nahe daran gewesen, den Grundsatz als allgemein gültig hinzustellen: nur das Apostolische ist kanonisch. Für Isidor von Sevilla († 636) besaß der Grundsatz keinerlei wirkliche Bedeutung mehr. Isidor erwähnt, daß von einigen Seiten die apostolische Herkunft von Hebr., 2. Petr., Jak., 2. und 3. Joh. bestritten wird. Aber er deutet nicht einmal an, daß durch diese Bestreitung die kanonische Geltung der genannten Briefe bedroht werden könnte: auch sie sind ihm ganz zweifellos Werke des Heiligen Geistes[1]. Und Johannes von Salisbury († 1180) erklärte einmal mit größter Trockenheit[2]: „Was die Verfasser der (neutestamentlichen) Bücher betrifft, so gibt es verschiedene Meinungen; in der Kirche herrscht jedoch die Meinung vor, sie seien von denen geschrieben worden, die in ihren Titeln genannt werden." Johannes bezweifelte niemals die Kanonizität von neutestamentlichen Büchern; aber wer ihr Verfasser sei, war ihm anscheinend verhältnismäßig gleichgültig. So, wie Isidor von Sevilla und Johannes von Salisbury, dachten freilich schon einzelne Kirchenlehrer in den ersten christlichen Jahrhunderten, in der Zeit, da der Kanon noch nicht abgeschlossen war[3]. Aber es ist doch sehr bedeutsam, daß diese Denkweise im Mittelalter allgemein wurde. Der neutestamentliche Kanon galt als Autorität, weil man ihn von der alten Kirche als Autorität empfangen hatte, also weil er das wichtigste Stück der kirchlichen Überlieferung war. Mit größter Offenheit hat das einmal Ildefons von Toledo († 667) ausgesprochen: er redete von den biblischen Büchern, die man „gemäß

[1] Z. B. de off. 1_{12}: Ad Hebraeos autem epistolam plerisque Latinis eius [Pauli] esse incertum est propter dissonantiam sermonis; eandemque alii Barnabam conscripsisse, alii a Clemente scriptam fuisse suspicantur. Petrus scripsit duas nomine suo epistolas, quae catholicae nominantur; quarum secunda a quibusdam eius esse non creditur propter stili sermonisque distantiam. Iacobus suam scripsit epistolam; quae et ipsa a nonnullis eius esse negatur, sed sub nomine eius ab alio dictata existimatur. Ioannis epistolas tres idem Ioannes edidit; quarum prima tantum a quibusdam eius esse asseritur; reliquae duae Ioannis cuiusdam presbyteri existimantur, cuius iuxta Hieronymi sententiam alterum sepulcrum apud Ephesum demonstratur. . . Hi sunt scriptores sacrorum librorum divina inspiratione loquentes atque ad eruditionem nostram praecepta caelestia dispensantes. Auctor autem earumdem scripturarum spiritus sanctus esse creditur. Isidors Abhängigkeit von Hieronymus fällt in die Augen.

[2] Ep. 143: De librorum vero auctoribus variantur opiniones, licet ista praevaluerit apud ecclesiam, eos ab illis esse praescriptos, qui in singulorum titulis praenotantur.

[3] Vgl. z. B. Papst Damasus über 2. und 3. Joh. (Teil 1 S. 254).

der Überlieferung der Vorfahren“ für inspiriert hält[1]. Ein wenig verändert wurde die Anschauung, die diesen Worten zugrunde liegt, höchstens durch die streng kurialistische Gesinnung späterer Geschlechter: man betonte dann, daß der Kanon deshalb Autorität sei, weil er vom Papste bestimmt oder genehmigt werde. Solches behauptete z. B. Kardinal Deusdedit († um 1099) in dem berühmten Dictatus papae[2]. Aber auch die eifrigsten Kurialisten wagten niemals, mit diesem Gedanken vollen Ernst zu machen.

B. Unter den dargelegten Umständen hat das lateinische Mittelalter natürlich auch der Tatsache keine große Bedeutung beigelegt, daß die Kanonizität einzelner neutestamentlicher Bücher einst bestritten war. Man hat diese Tatsache vielfach sogar vergessen.

Zuerst schwand merkwürdiger Weise die Erinnerung daran, daß fünf katholische Briefe (Jak., 2. Petr., 2. und 3. Joh., Jud.) nicht zum ältesten Bestande des neutestamentlichen Kanons gehörten. Isidor von Sevilla[3] war wohl der letzte, dem die hierher gehörigen Umstände aus der älteren Kanonsgeschichte noch lebhaft gegenwärtig waren. Es scheint, als hätte man die kleinen katholischen Briefe für so unwichtig gehalten, daß man sich ihretwegen keine Sorge machen wollte.

Etwas länger erhielt sich im Abendlande die Kunde davon, daß die Offenbarung des Johannes nicht immer ein allgemein anerkanntes Bibelbuch gewesen war. Zwar hatte das Abendland die Offb. eigentlich immer in Ehren gehalten. Aber durch einzelne gräzisierende Lateiner[4] und vor allem durch die arianischen Westgoten in Spanien[5] war es doch bekannt geworden mit der Kritik, die das Morgenland an der Offb. übte. So nahmen die lateinischen Theologen Stellung zu der Kritik; natürlich traten sie der Kritik entgegen. Aber auch der Streit um die Offenbarung verstummte, seitdem in Spanien die letzten Reste des Arianismus vernichtet waren. Auf dem vierten Konzile von Toledo (633) erschallten zum letzten Male kräftige Worte wider die Feinde der Offb.[6]. Seitdem erinnerte man sich nur noch ganz selten daran, daß sie einmal Gegenstand des Kampfes gewesen war[7].

---

[1] Annot. de cognit. bapt. 77: Novi ac Veteris instrumenti volumina, quae secundum maiorum traditionem per eumdem sanctum spiritum inspirata creduntur et ecclesiis Christi tradita esse noscuntur. [2] 17: Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius [des Papstes] auctoritate.

[3] S. oben S. 4 Anm. 1. Nur die Zweifel am Judasbriefe erwähnt Isidor nicht; dieser Brief war ja auch in Teilen des Abendlandes sehr frühzeitig anerkannt (Kanon Muratori, Teil 1 S. 234).

[4] Vgl. Teil 1 S. 58 f. [5] Vgl. ebenda S. 60 Zusatz. [6] Ebenda.

[7] Johannes von Salisbury bemerkt a. a. O.: Apocalypsim alii a Ioanne apostolo, alii a quodam sanctissimo sacerdote Ephesino Ioanne, sicut litteratorum

Nur eine neutestamentliche Schrift hat den abendländischen Theologen das ganze Mittelalter hindurch Beschwerden bereitet: der Hebräerbrief. Man gewinnt den Eindruck, daß seine Aufnahme in den Kanon den Lateinern nicht leicht gefallen ist. Denn die Erörterungen über seine älteste Geschichte und seinen Verfasser wollten nicht verstummen. Nur ein paar Beispiele seien genannt. Honorius Augustodunensis (um 1135)[1] bemerkt: der Hebräerbrief sei ein Paulusbrief; aber Lukas habe ihn aus dem Hebräischen übersetzt. Johannes von Salisbury[2] teilt mit: als Verfasser des Hebräerbriefes kämen vielleicht auch Barnabas und Klemens in Frage. Thomas von Aquino († 1274)[3] weiß, daß einst über den Hebräerbrief gestritten worden ist. Er tröstet sich mit der (freilich erdichteten) Tatsache, daß das nur vor dem Konzil zu Nicäa geschah. Einen Umstand von besonderer Bedeutung glaubt er weiter darin erblicken zu müssen, daß schon Paulus' persönlicher Schüler, der Areopagite Dionysius,

---

pater beatus Hieronymus refert, descriptam opinantur; sed apud credulitatem ecclesiae vincit apostolus. — Daß Radulph. Flacianus (um 1157) in Lev. 14_1 in einem Kanonsverzeichnisse die Offb. übergeht, wird ein Versehen sein.

[1] Gemma animae de ant. ritu missae 4_{118}: Has [die Paulusbriefe] ipse omnes scripsit; sed Lucas evangelista ad Hebraeos Hebraïce compositam in Graecum transtulit. [2] A. a. O.: Paulus suas epistolas texuit, etsi illam, quae ad Hebraeos est, suspicentur aliqui fuisse Barnabae vel Clementis [vgl. Isidor].

[3] Vorrede zur expositio des Hebräerbriefes: Sciendum est, quod ante synodum Nicaenam quidam dubitaverunt, an ista epistola esset Pauli. Et quod non, probant duobus argumentis. Unum est, quia non tenet hunc modum, quem in aliis epistolis. Non enim praemittit hic salutationem nec nomen suum. Aliud est, *quia non sapit stylum aliarum, immo habet elegantiorem*; nec est aliqua scriptura, quae sic ornate procedat in ordine verborum et in sententiis sicut ista. *Unde dicebant ipsam esse vel Lucae evangelistae vel Barnabae vel Clementis papae*; *ipse enim scripsit* Atheniensibus [Fehler für Corinthiis, der auch sonst begegnet; vgl. unten S. 7 Anm. 1 Nikolaus von Lyra] *quasi per omnia secundum stylum istum.* Sed antiqui doctores, praecipue Dionysius et alii aliqui, accipiunt verba huius epistolae pro testimoniis Pauli. Et Hieronymus illam inter epistolas Pauli recipit. Ad primum ergo dicendum est, quod triplex ratio fuit, quare non posuit nomen suum. Una est, quia non erat apostolus Iudaeorum, sed gentium. Galat. ii, 8... Et ideo non fecit mentionem de apostolatu suo in principio huius epistolae, quia nolebat officium sui apostolatus insinuare nisi ipsis gentibus. Secunda, *quia nomen suum Iudaeis erat odiosum*, cum diceret, legalia non debere servari, ut patet Act. xxii, et ideo ipsum tacuit, ne saluberrima doctrina huius epistolae abiiceretur. Tertia, quia Iudaeus erat: ii. Cor. xi 22... Et domestici non bene sustinent excellentiam suorum: Matth. xiii 57... Ad argumentum secundum dicendum est, quod ideo est elegantior in stylo, quia, etsi sciebat omnem linguam: i. Corinth. xiv 18..., tamen *melius sciebat Hebraeam tamquam sibi magis connaturalem, in qua scripsit epistolam istam.* Et ideo magis ornate potuit loqui in idiomate suo quam in aliquo alio. Unde dicit ii. Corinth. xi 6... Lucas autem, *qui fuit optimus prolocutor, istum ornatam transtulit de Hebraeo in Graecum.* Das *schräg* Gedruckte stammt mittelbar oder unmittelbar aus Hieronymus de vir. inl. 5 vgl. 15 (Teil 1 S. 217 Anm. und 255 Anm.).

den Hebräerbrief als paulinisch anführt. Auch andere Gründe macht Thomas noch für die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes geltend. Auf Thomas ruht dann mittelbar oder unmittelbar der größte Exeget des lateinischen Mittelalters, Nikolaus von Lyra († 1340)[1]. Seine kritischen Bemerkungen über den Hebräerbrief bilden fast eine kleine Abhandlung für sich. Nikolaus' nüchterner Sinn für alles Wirkliche läßt ihn die vorliegenden Schwierigkeiten aufs deutlichste erkennen. Trotzdem sucht er auf alle Weise das Ergebnis zu stützen, zu dem schon Thomas gekommen war: der Hebräerbrief ist ein kanonischer Paulusbrief. Wer freilich Nikolaus' Ausführungen unbefangen liest, der muß

---

[1] Prologus zur Postilla fratris Nicolai de Lira super epistolas Pauli ad Hebraeos (gegen Ende): Ad maiorem autem sequentium et praedictorum evidentiam quaeritur, utrum haec epistola sit Pauli apostoli. Et *arguitur primo quod non, quia in hac epistola non tenetur modus scribendi, qui est in aliis epistolis Pauli, praeponendo nomen suum et sui apostolatus officium*, ut patet; ergo etc. *Item quia elegantior est stilus in hac epistola quam in aliis.* Ad contrarium est usus et consuetudo ecclesiae, in qua *allegatur ista epistola tanquam ab apostolo scripta.* Respondeo dicendo quod *propter rationes praedictas ab aliquibus fuit opinatum, quod haec epistola non esset Pauli; propter quod aliqui dicebant, quod erat epistola Clementis papae* et martiris; et movebantur ad hoc, *quia ipse scripsit Atheniensibus* [derselbe Fehler wie oben S. 6 Anm. 3 bei Thomas von Aquino] *epistolam per omnia consimilem. Alii autem dicebant quod erat Lucae evangelistae* et movebantur ad hoc *quia ipse eam primo scripsit Graece*, ut dicitur in prologo. Alii autem dicebant quod erat Terculiani [Schreib- oder Druckfehler für Tertulliani; das Ganze ein Mißverständnis von Hieronymus de vir. inl. 5; vgl. Teil 1 S. 217 Anm.], qui fuit propinquus apostolorum tempori. Sed modo indubitanter tenetur quod est epistola Pauli, quod probatur multiplici ratione. Primo auctoritate ecclesiae, cuius est talia dubia determinare; *in sinodo autem Nicaeno recepit ecclesia istam epistolam tanquam ab apostolo scriptam* [nach Credner-Volkmar, Geschichte des Neut. Kanon S. 317 ruht diese Behauptung auf dem Satze des Thomas oben S. 6 Anm. 3: quod ante synodum Nicaenam usw.]. Secundo *hoc idem probatur per auctoritatem antiquorum doctorum et potissime beati Dionisii*, qui fuit discipulus beati Pauli. *Iste autem in scriptis suis allegat dicta huius epistolae tanquam dicta Pauli* magistri sui. Tertio hoc probatur ex auctoritate Crisostomi super epistolam istam dicentis quod Paulus eam scripsit Romae existens. Postquam enim biennio Romae fuerat propter appellationem factam ad Caesarem, de qua habetur in actibus apostolorum, habuit licentiam transeundi in Hispaniam; et Iudaeos ibi vidit; et postea Romam rediens de illo loco hanc epistolam eis scripsit, ut dicit Crisostimus. Quarto patet propositum ex his quae dicuntur ultimo capitulo huius epistolae, videlicet quod missa fuit haec epistola per Thimotheum, qui fuit filius spiritualis Pauli apostoli. Quinto hoc idem arguitur ex zelo apostoli ad salutem Iudaeorum: de quo zelo dicit ad Ro. ix: Optabam anathema esse pro fratribus meis qui sunt cognati mei ex quibus Christus secundum carnem. Ad Ro. xi: Quamdiu sum apostolus gentium, ministerium meum honorificabo, si quos provocem ad aemulandum carnem meam, id est Iudaeos ut salvum faciam aliquos ex eis. Ideo non est aliquid modo probabile, quoniam Paulus scripsit Iudaeis ad eorum salutem, qui tot alia scripsit aliis gentibus pro salute earumdem? Nulla autem alia epistola Pauli dicitur scripta Hebraeis nisi

gestehen: Nikolaus ist es nicht gelungen, seine Absicht zu verwirklichen, obwohl er sogar das Konzil von Nicäa für den Hebräerbrief in die Schranken rief. In Wahrheit diente Nikolaus' Nachweis nur dazu, den Glauben an die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes zu erschüttern. Und darauf beruhte die Bedeutung seines Nachweises: dieser bedrohte die kanonische Geltung des Briefes mehr, als daß er sie sicher stellte. An sich hätte der Hebräerbrief zwar höchste Autorität bleiben können, auch wenn man erkannte, daß er kein Werk des Paulus war. Aber die Kanonizität des Briefes war doch, wie man wußte, in der Zeit der alten Kirche bezweifelt worden. Diese Zweifel erlangten selbstverständlich verstärktes Gewicht, wenn der Brief nicht

---

ista; ergo etc. Sexto probatur propositum ex zelo Pauli apostoli ad evangelicam veritatem; ex quo zelo reprehendit Petrum manifeste, ut habetur ad Gal. ii. Nunc autem ita est quod sic necessarium fuit ecclesiasticam veritatem praedicari ad conversionem fidelium, sic necessarium fuit eam scribi ad confutationem haeresium insurgentium; propter quod Ioh. evangelium suum incipit a nativitate Christi aeterna, quia videbat haeresim Hebionitarum insurgere, qui dicunt Christum ante Mariam non fuisse; Paulus autem apostolus vidit tempore suo haeresim Nazaraeorum insurgere, qui dicunt esse necessarium ad salutem servare legem veterem; et nimium invaluit hoc dictum ita quod etiam Petrus aliquos modo offendit in observatione legalium; propter quod Paulus ei restitit in facie, ut dictum est. Ideo non est verisimile quin Paulus apostolus aliquid scriberet conversis de Iudaismo ad confutationem huius erroris? Hoc autem fit in hac epistola, ut patebit domino concedente. Et ideo tenendum est indiscusse, quod ista epistola fuit a Paulo apostolo scripta. *Ad primum argumentum* patet solutio in prologo; *non* enim *erat apostolus Iudaeorum, sed gentium secundum quod ipse dicit ad Gal. ii.: Creditum est mihi evangelium praeputii, sic et Petro circumcisionis etc. Et ideo non scripsit in hac epistola, quae dirigebatur Iudaeis, nomen sui officii, similiter nec nomen personae, quia ipse erat odiosus Iudaeis, ut patet in actibus apostolorum* in multis locis; *propter quod epistola fuisset minus recepta ab eis, si nomen Pauli esset ibi praepositum. Ad secundum dicendum quod stilus est elegantior, quia quilibet elegantius loquitur linguam propriam quam alienam; ipse autem Paulus scripsit hanc epistolam solam Hebraice; et ideo loquitur magis ornate.* Sed contra hoc insurgit unum dubium, quia per infusionem spiritus sancti *habuit donum linguarum, secundum quod habetur prima Chor. xiiii: Gratias ago deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor;* dona autem spiritus sancti perfecta sunt; ergo ita perfecte loquebatur alia idiomata, sicut Hebraicam. Dicendum, quod donum linguarum datum est apostolis ad praedicandum fidem Christi omnibus populis; et ideo datum est hoc donum apostolis, prout faciebant efficaciam praedicationis; ad hoc autem non multum facit ornatus verborum, sed aliquando magis impedit, ut patet per apostolum prima ad Chor. ii.: Sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis etc.; et ideo non est mirum, si Paulus apostolus habuit aliquem ornatum verborum in Hebraica lingua ex humana acquisitione, quem non habuit in aliis; habuit tamen omnia idiomata, in quantum valent ad efficaciam praedicandi. Das *schräg* Gedruckte berührt sich eng mit Thomas von Aquino (s. oben S. 6 Anm. 3), den Nikolaus auch sonst eifrig benutzte (einige Angaben darüber bietet R. Schmid RE³ 12, Leipzig 1903, S. 28 ff.).

apostolisch war. So war Nikolaus von Lyra doch ein Vorläufer der kühneren Geister, die im sechzehnten Jahrhundert den Bestand des neutestamentlichen Kanons anzutasten wagten. Indessen hat sich Nikolaus selbst bei seinen Gründen für die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes beruhigt, und mit ihm das ganze ausgehende Mittelalter.

C. Nur in einer Beziehung, wenn auch in einer recht bedeutungslosen, sind die Grenzen des neutestamentlichen Kanons im lateinischen Mittelalter keine ganz festen gewesen. Es gab verschiedene Bücher, die vorzeiten einmal, in den ersten Jahrhunderten, hier und da im Kanon gestanden hatten, aber bei der endgültigen Entscheidung über die Grenzen des Kanons im fünften Jahrhundert beiseite gelassen wurden. Die amtlichen Träger der Kirchengewalt waren sich darüber einig, an der Entscheidung nicht zu rütteln. Auch wenn sie das eine oder das andere von diesen Büchern für echt apostolisch hielten, nahmen sie es doch nicht in den Kanon auf[1]. Trotzdem finden wir einige derartige Bücher in mittelalterlichen Bibeln; ja, zu unserem Erstaunen müssen wir feststellen, daß selbst gelehrte Theologen sie verteidigten. Das gilt vor allem von dem apokryphen Laodizenerbriefe, der unter dem Namen des Paulus umlief[2]. Er wurde vor allem von Engländern hochgehalten: Älfrik und Johannes von Salisbury nahmen sich seiner an. Aber auch in anderen Ländern hatte der Laodizenerbrief begeisterte Freunde. Es ist sehr bedeutsam, daß die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung den Laodizenerbrief enthielt. Am Anfange des sechzehnten Jahrhunderts fand der Laodizenerbrief sehr angesehene Verehrer in dem Tübinger Theologen Wendel Steinbach († 1519)[3] und dem großen französischen Gelehrten Jacques Lefèvre d'Etaples (Jakob Faber Stapulensis, † 1536)[4]. Auch in Italien hatte der Laodizenerbrief damals Liebhaber. Der Übersichtlichkeit

---

[1] So handelte Gregor der Große mit dem Laodizenerbriefe (Teil 1 S. 217 Anm. 2).

[2] Vgl. Teil 1 S. 216 ff. Außerdem kommt in Betracht der dritte Korintherbrief (ebenda S. 214 f.) und der „Hirt" des Hermas, den das Mittelalter allerdings zum Alten Testamente rechnete (ebenda S. 56 f.). [3] Vgl. Teil 1 S. 217 Anm. 4.

[4] Lefèvre stellte den Laodizenerbrief hinter den Kolosserbrief. Er kannte vier Handschriften des Apokryphums: eine in Padua, eine in Cöln (Brüder vom gemeinsamen Leben), zwei in Paris. Es verdient Beachtung, daß Lefèvre nicht unmittelbar sagte, der Laodizenerbrief sei echt. Aber seine Leser mußten zu der Meinung kommen, daß Lefèvre ihn für echt hielt. — Auch den Briefwechsel zwischen Paulus und Seneka (vgl. Teil 1 S. 219) hielt Lefèvre für echt. Er stellte ihn hinter den Philemonbrief. Erasmus (Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia, Leiden, Band 9 Sp. 55) wirft Lefèvre vor: qui Pauli ad Senecam inscriptas epistolas vere credas esse Pauli, qui frigide confictum ad Laodicenses epistolium adiunxeris reliquis illius epistolis ceu γνήσιον ac germanum (vgl. auch S. 10 Anm. 1). Berger a. a. O. S. 38.

halber füge ich schon hier hinzu, daß dann freilich die Tage des Apokryphums bald gezählt waren. Seit die Buchdruckerkunst Hunderte von gleichartigen Bibelexemplaren auf den Markt brachte, konnten sich derartige Sondereigentümlichkeiten nicht mehr halten. Es kam dazu, daß die scharfsinnige Kritik des Erasmus die Bedeutungslosigkeit des Machwerks unbarmherzig ans Licht stellte[1]. Als im Jahre 1546 das Tridentiner Konzil wiederum ein Verzeichnis der kanonischen Bücher aufstellte[2], war die Herrlichkeit des apokryphen Laodizenerbriefes in der katholischen Kirche für alle Zeiten dahin. In den evangelischen Kirchen besaß der Brief wohl niemals irgend welche Geltung. Karlstadt verwarf ihn ausdrücklich[3].

D. Wir fragen zum Schlusse: wie hat das lateinische Mittelalter den neutestamentlichen Kanon beurteilt? Die Antwort kann kurz lauten: es hat ihn ebenso beurteilt, wie die alte Kirche.

Zunächst blieb die Lehre von der Wortinspiration bestehen.[4] Sie ward zwar gelegentlich erweicht. Z. B. redeten Thomas von Aquino und andere mittelalterliche Theologen von verschiedenen Graden der Inspiration. Aber grundsätzlich hielt man daran fest, daß jedes einzelne Wort der Bibel vom Geiste Gottes eingegeben ist. Man versteht von hier aus, daß auch die allegorische Exegese das ganze Mittelalter hindurch gepflegt wurde; denn sie ist eine notwendige Folgerung aus der Lehre von der Wortinspiration[5]. Wohl hat es im Mittelalter unter den Freunden und unter den Gegnern der Kirche Männer gegeben, die in dem wüsten Allegorisieren eine unheimliche, Verderben bringende Macht erkannten: jeder vernünftige Schriftbeweis hörte ja auf, wenn man in die Bibel nach Gutdünken alles Mögliche hineinlesen konnte. So sind z. B. Hugo von St. Viktor

---

[1] Vgl. S. 9 Anm. 4; ferner Leid. Ausg. 6 Sp. 897 f. (annot. zu Kol. 4_{16}): Ex huius occasione loci quidam epistolam subornarunt velut a Paulo scriptam Laodicensibus, sed quae nihil habeat Pauli praeter voculas aliquot ex ceteris eius epistolis mendicatas. Etiamsi Faber, homo doctus, sed aliquoties nimium candidus, diligenter reliquis admiscuit epistolis, Graecanica scholia negant hanc epistolam, de qua hîc agit, a Paulo scriptam fuisse Laodicensibus . . . Nihil vereor asseverare eam, quam Stapulensis addidit, Pauli non esse. Non est cuiusvis hominis Paulinum pectus effingere; tonat, fulgurat, meras flammas loquitur Paulus. At haec, praeter quam quod brevissima est, quam friget, quam iacet!

[2] S. unten § 5. [3] S. unten § 9. [4] Auf die weitere Durchbildung der Inspirationslehre im Mittelalter kann ich hier nicht eingehen.

[5] Vgl. Teil 1 S. 11 und 20 ff. Ich erinnere an die bekannten mittelalterlichen Merkverse:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Daneben gab es freilich auch Merkverse, die die Auffindung des Wortsinns erleichtern sollten; aber sie wurden in Wirklichkeit nicht befolgt.

(† 1141), Thomas von Aquino († 1274), Nikolaus von Lyra, die Waldenser für den Wortsinn der Bibel eingetreten. Indessen, da die Lehre von der Verbalinspiration sich noch allgemeiner Anerkennung erfreute, konnte niemand folgerichtig den Wortsinn bevorzugen. Die gegen das übertriebene Allegorisieren gerichtete Bewegung verlief deshalb im Sande.

Auch das Verhältnis der Schriftautorität zu anderen christlichen Autoritäten ist im Mittelalter dasselbe geblieben, wie zur Zeit der alten Kirche. Grundsätzlich hielt man fest an der Forderung s o l a s c r i p t u r a : die Schrift sollte die einzige Erkenntnisquelle der Christenheit sein. Es ist bekannt, daß die Gegner der Hierarchie namentlich am Ausgang des Mittelalters das sola scriptura scharf betont haben; so die Waldenser, Marsilius von Padua, John Wiclif, Johannes Hus. Weniger bekannt, aber ebenso bedeutsam ist es, daß auch treue Söhne des Papstes die Schrift als die alleinige Autorität der Kirche bezeichneten; z. B. Thomas von Aquino. Der Grundsatz sola scriptura trat bei Thomas allerdings in den Hintergrund; aber er war doch vorhanden. Später haben es sich dann vor allen Dingen Wilhelm von Ockam († 1349) und seine Schüler angelegen sein lassen, das reine Schriftprinzip ans Licht zu stellen. Es hängt mit all dem zusammen, daß die mittelalterliche Kirche niemals den Laien das Bibellesen schlechthin zu verbieten wagte.

Und doch darf man nicht sagen, daß für die lateinische Kirche des Mittelalters die Schrift die einzige Norm gewesen wäre. Zwischen der Theorie der Dogmatiker und der kirchlichen Praxis war hier, wie so oft, ein himmelweiter Unterschied. Schon in der alten Kirche begegnet es gelegentlich, daß ein M e ß b u c h im neutestamentlichen Kanon steht[1]. Im Mittelalter wird das vielfach Sitte. Der Sitte wird zwar widersprochen. Aber d a s kann nicht zweifelhaft sein: weite Kreise betrachten das Meßbuch als eine ebenso große Autorität, wie das eigentliche Neue Testament. Und man begnügt sich nicht damit, das Meßbuch zum Neuen Testamente zu rechnen. Hugo von St. Viktor[2] teilt die neutestamentlichen Bücher in drei Gruppen ein:

---

[1] Vgl. Teil 1 S. 265 Zusatz 2.

[2] De scripturis 6: His xxii libris Veteris Testamenti viii libri Novi Testamenti iunguntur. In p r i m o ordine Novi Testamenti sunt iv evangelia.... In s e c u n d o similiter sunt iv, actus videlicet apostolorum, epistolae Pauli numero xiv sub uno volumine contextae, canonicae epistolae, apocalypsis. In t e r t i o ordine primum locum habent decretalia, quos (!) canonicos, i. e. regulares, appellamus; deinde sanctorum patrum scripta, i. e. Hieronymi Augustini Ambrosii Gregorii Isidori Origenis Bedae et aliorum doctorum, quae infinita sunt. Haec tamen scripta patrum in textu divinarum scripturarum non computantur, quemadmodum in Veteri Testamento, ut diximus, quidam libri sunt, qui non scribuntur in canone et tamen leguntur, ut sapientia

1) vier Evangelien; 2) Apostelgeschichte, Apostelbriefe, Offenbarung des Johannnes; 3) Dekretalen und Schriften der Kirchenväter (der Umfang der letzteren Gruppe wird dabei ausdrücklich als unbegrenzt bezeichnet). Die dritte Reihe kanonischer Autoritäten umfaßt, wie man sieht, alle Bücher, in denen die kirchliche Überlieferung niedergelegt ist. Diese Überlieferung gewinnt bei Hugo also ein ganz besonderes Ansehen. Nun hütet sich Hugo freilich, die Überlieferung dem eigentlichen Neuen Testamente gleichzustellen. Nur die Schriften der zwei ersten Gruppen werden wirklich zum Neuen Testamente gezählt. Die der dritten bilden nur einen Anhang, wie die Apokryphen im Alten Testamente; die kirchliche Überlieferung ist ja erst aus dem Neuen Testamente geflossen. Gleichwohl wird man sagen müssen: Hugo von St. Viktor ist nahe daran, die Überlieferung der Heiligen Schrift gleichzustellen.

Daß eine solche Gleichstellung, wie in den späteren Zeiten der alten Kirche[1], so auch im Mittelalter in der Luft lag, hatte seinen tieferen Grund. Weshalb betrachtete man denn das Neue Testament als Autorität? Nicht weil man unter dem tiefen Eindruck seiner Heilsbedeutung stand, sondern weil die Kirche es überliefert hatte. Das Neue Testament war also ein Stück der kirchlichen Überlieferung[2]. Dann mußten aber natürlich die Grenzen zwischen dem Neuen Testamente und anderen Teilen der Überlieferung fließend sein. Im Grunde war ja weder die Bibel noch die sonstige Überlieferung höchste Autorität, sondern die Kirche. Das trat deutlich darin zutage, daß die Kirche allein nach mittelalterlicher Anschauung das Recht hatte, die Bibel in allgemein gültiger Weise auszulegen. Das Mittelalter nannte als Autoritäten der Exegese, wo es sich um schwierige Fälle handelte, nur selten die altkirchlichen Bibelerklärer, sondern zumeist das allgemeine Konzil (so Marsilius von Padua) oder die Kirche überhaupt (so Ockam), selbstverständlich die Kirche der Gegenwart. Darin zeigte sich, daß man in Wirklichkeit gar nicht gesonnen war, der Bibel eine maßgebende Rolle einzuräumen. Die Kirche wollte Herrin sein über das Bibelbuch und ihm nötigenfalls mit Gewalt den Sinn entlocken, der ihr genehm war.

E. Alles in allem genommen, ist das Mittelalter eine Zeit ungelöster Probleme. Zwei Fragen vor allem waren zu beantworten: 1) War die im fünften Jahrhundert festgestellte Zusammensetzung des Neuen Testamentes einwandfrei? 2) Wie ver-

---

Salomonis et ceteri [nämlich Jesus Sirach, Judith, Tobias, Makkabäer]. Textus igitur divinarum scripturarum quasi totum corpus principaliter xxx libris continetur. Horum xxii in Vetere, viii vero in Novo Testamento, sicut supra monstratum est, comprehenduntur. Cetera vero scripta quasi adiuncta sunt et ex his praecedentibus manantia. [1] Vgl. Teil 1 S. 273 ff. [2] Vgl. oben S. 4.

hielt sich die Schrift zur Überlieferung? Die Theologen des Mittelalters sahen hier freilich keine Probleme. Sie hatten mit anderen Dingen mehr als genug zu tun. Aber auf die Dauer ließen sich diese Probleme der Kanonsgeschichte doch nicht zurückstellen; dazu waren sie zu wichtig.

§ 3. Desiderius Erasmus von Rotterdam.

A. Der Stein kam ins Rollen, als der Humanismus seinen Siegeszug durch das Abendland hielt. Der Humanismus widmete sich mit großem Eifer der wissenschaftlichen Erforschung des Altertums. Er begnügte sich nicht mit den entstellten Nachrichten aus der Vergangenheit, die das Spätmittelalter durch mancherlei unzuverlässige und unverständige Zwischenträger erhalten hatte. Er ging vielmehr darauf aus, an der Hand der Quellen ein treues Bild der verflossenen Zeiten zu gewinnen. Nun beschäftigten sich allerdings sehr viele Humanisten nur mit dem alten Heidentume. Aber einige von ihnen, namentlich solche deutscher Abkunft, kümmerten sich doch auch mit Eifer um die kirchlichen Angelegenheiten. Der bedeutendste von ihnen war der große Desiderius Erasmus von Rotterdam († 1536). Er stand auch in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons an einem entscheidenden Wendepunkte. Zwar hat er an den überlieferten Autoritäten nicht gerüttelt oder wenigstens nicht rütteln wollen. Aber er hat andere veranlaßt, das zu tun. Deshalb müssen wir ihn hier genauer behandeln[1].

Erasmus ist bis zu gewissem Grade einer der Väter der modernen Theologie. Er wollte, als ein echter Humanist, der Theologie dadurch einen festeren Grund geben, daß er sie planmäßig zurückführte auf die älteste christliche Literatur als auf ihre eigentliche Quelle. Dabei kam natürlich zunächst das Neue Testament in Frage. Erasmus begnügte sich hier nicht mit der lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus, der sog. Vulgata. Diese war zwar im Mittelalter immer mehr zu Ehren gekommen; sie galt schließlich als ebenso inspiriert, wie der Grundtext[2]. Aber Erasmus verstand zu gut griechisch, als daß er nicht in der Vulgata allerlei Mängel und Unebenheiten bemerkt hätte. Nach dem Vorgange anderer, vor allem des

[1] Berger, La bible au seizième siècle S. 40 ff. Einige Mitteilungen über Erasmus verdanke ich meinem Kollegen, Herrn Lic. Dr. Heinrich Hermelink in Leipzig. Zur Gesamtauffassung des Erasmus vgl. Hermelinks Leipziger Probevorlesung: Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, Tübingen 1907. — Die im folgenden zu nennenden Männer, die einzelne neutestamentliche Bücher kritisch behandelten, haben regelmäßig auch über die alttestamentlichen Apokryphen sehr freie Urteile gefällt. Diese lehrreiche Parallele kann ich hier leider nur andeuten. [2] Vgl. Teil 1 S. 17 f.

Laurentius Valla († 1457)[1], scheute sich Erasmus auch nicht, diese seine Erkenntnis offen auszusprechen. Sogar wichtige textkritische Entdeckungen machte und verwertete Erasmus. Er wies z. B. nach, daß der Schluß des Markusevangeliums (Mark. 16_9ff.), die Erzählung von der Ehebrecherin (Joh. 7_{53}—8_{11})[2] und das sog. comma Iohanneum (1. Joh. 5_7 f.) keine ursprünglichen Bestandteile des Neuen Testamentes sind. Niedergelegt hat Erasmus diese Forschungen vor allen Dingen in seiner Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes, die im Februar 1516 bei Froben in Basel erschien. Es war der erste Druck des neutestamentlichen Urtextes, der überhaupt veröffentlicht wurde (der griechische Text der sog. komplutensischen Polyglotte war zwar schon 1514 gedruckt, kam aber erst 1520 auf den Büchermarkt). Neben dem Neuen Testamente fanden aber auch die alten Kirchenväter starke Beachtung bei Erasmus. Eine ganze Reihe von ihnen hat er selbst herausgegeben, vor allen Dingen den, der ihm selbst am liebsten war, weil er ihm innerlich am nächsten stand: Hieronymus[3]. Das ist für die Kanonsgeschichte besonders wichtig. Hieronymus war ja, nächst Euseb von Cäsarea Palästinä, der altkirchliche Theolog, der über die ungleichmäßige Entwickelung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche die reichhaltigsten Mitteilungen machte.

B. Erasmus las die alten Quellen mit offenen Augen, das heißt mit Kritik. Er wollte ja auch auf Grund der Quellen die Verhältnisse der Gegenwart umgestalten. Daher kommt es, daß er auf Grund der altkirchlichen Überlieferung sieben neutestamentliche Bücher anders beurteilte als seine Zeitgenossen[4].

So vor allem den Hebräerbrief. Erasmus gesteht zu, daß der Hebräerbrief seinem Geiste nach von Paulus herrühren könne. Aber verschiedene Gründe mehr äußerer Art weisen nach Erasmus mit Sicherheit darauf hin, daß ein anderer der Verfasser sein muß. Erstens ist der Hebräerbrief noch zur Zeit des Hieronymus von der

[1] Vgl. vor allem: Laurentii Vallensis viri tam Graecae quam Latinae linguae peritissimi in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium adnotationes apprime utiles (Paris 1505). Valla war kühn genug, zu erklären: wenn ich einen Bibelspruch richtiger übersetze als Hieronymus, so ist in diesem Falle meine Übersetzung Heilige Schrift, und nicht die Vulgata. — Man hat übrigens das ganze Mittelalter hindurch nicht vergessen, daß die Vulgata Menschenwerk ist. Nur hat keiner diese Erkenntnis so klar zum Ausdruck gebracht, wie Laurentius Valla.

[2] Über diese Erzählung sagt Erasmus in den Annotationes: Ex veris igitur hanc historiam adiectam, quae iam auctoritatem habet, non quod in apocryphis scripta fuerit, sed quod eam Papias e suo doctore audierit quodque hanc ecclesiae consensus ut evangelio dignam comprobarit. Erasmus hält die Erzählung also für kanonisch, obwohl er erkennt, daß sie im Johannesevangelium nicht ursprünglich ist. [3] Erasmus' Hieronymusausgabe erschien zuerst 1516—1520 zu Basel in neun Foliobänden. [4] Belegstellen s. unten in den Anmerkungen zu S. 15 ff.

römischen Kirche nicht anerkannt worden[1]; diese Tatsache versteht man nur dann, wenn Paulus den Brief nicht geschrieben hat. Auch der Umstand fällt ins Gewicht, daß Ambrosius (wir sagen heute: der Ambrosiaster) den Hebräerbrief nicht mit erklärt hat[2]. Zweitens ist der Stil des Hebräerbriefs ein ganz anderer, als der der Paulusbriefe. Diese Tatsache hat man freilich so zu deuten gesucht, daß trotzdem die Möglichkeit blieb, an der paulinischen Herkunft des Briefes festzuhalten. Man sagte nämlich: Paulus habe den Brief hebräisch geschrieben, Lukas ihn ins Griechische übersetzt. Aber diese Erklärung ist hinfällig. Der Unterschied zwischen Hebräerbrief und Paulusbriefen beschränkt sich ja nicht nur auf einzelne Worte und Wendungen, sondern erstreckt sich auf das ganze Gefüge der Gedanken. Auch das ist unpaulinisch am Hebräerbriefe, daß ihm der eigentliche Briefeingang fehlt[3]. Überdies macht der Hebräerbrief durchaus nicht den Eindruck, als sei er aus dem Hebräischen übersetzt. Drittens ist es verdächtig, daß der Hebräerbrief eine Ketzerei zu begünstigen scheint: verschiedene Male (6_4 ff.; 10_{26}) wird in ihm gesagt, wer nach der Taufe sündige, könne keine Vergebung erlangen. Alles in allem genommen, kann Paulus nicht der Verfasser des Hebräerbriefes sein; wahrscheinlich wurde er, wie Hieronymus andeutet, von dem römischen Klemens geschrieben.

Kürzer und weniger zuversichtlich ist Erasmus' Kritik am Jakobusbriefe. Die alte Kirche hat gezweifelt, wer dessen Verfasser sei. Tatsächlich fehlt dem Briefe auch „die apostolische Majestät und Würde" (damit hat Erasmus den Stil des Jakobusbriefes nicht ganz unrichtig, wenn auch sehr einseitig, beurteilt). Weiter betont Erasmus, daß der Jakobusbrief keine Hebraismen aufweist; das müßte aber der Fall sein, wenn die Überlieferung recht hätte, nach der der Apostel Jakobus, der Bischof von Jerusalem, den Brief geschrieben hat. Somit ist vielleicht nicht der Apostel Jakobus der Verfasser des Briefes, sondern irgend ein anderer Jakobus.

Mit noch größerer Unbestimmtheit äußert sich Erasmus über den zweiten Petrusbrief. Seine eigene Meinung verschweigt er fast ganz. Er stellt nur zwei Tatsachen fest: erstens, daß die alte Kirche über diesen Brief gestritten hat; zweitens, daß der Stil des zweiten Petrusbriefes ein anderer ist als der des ersten und der „Majestät" des Apostelfürsten nicht ganz entsprechend erscheint. Nur einmal[4] deutet Erasmus von ferne die Möglichkeit an, der zweite Petrus-

[1] Vgl. Teil 1 S. 228 Anm. 5. [2] Vgl. Teil 1 S. 226.

[3] Auf diese Einzelheit legt jedoch Erasmus kein Gewicht, da schon Hieronymus (de vir. inl. 5, s. Teil 1 S. 217 Anm.) sie erklärt hätte.

[4] Leidener Erasmusausgabe 9 Sp. 866: Qui de auctore secundae Petri dubitabant, non erant tam stupidi, quin viderent illic fieri mentionem de visione

brief sei eine Fälschung. Da sagt er: die, die wegen des Verfassers zweifelten, meinten, der Brief sei von irgend jemandem verfaßt, der den Wunsch hatte, seine Gedanken als die des Petrus auszugeben.

Dagegen urteilt Erasmus wieder mit großer Sicherheit über den zweiten und dritten Johannesbrief. Ohne Angabe weiterer Gründe, allein auf die Bemerkungen des Hieronymus[1] gestützt, erklärt Erasmus: diese Briefe haben nicht den Apostel Johannes zum Verfasser, sondern den Presbyter Johannes. Dagegen sei das vierte Evangelium und der erste Johannesbrief von dem Apostel Johannes geschrieben worden.

Was den Judasbrief betrifft, so erwähnt Erasmus beiläufig: diese Schrift benutze ein jüdisches apokryphes Buch und sei deshalb ebenfalls verdächtigt worden.

Sehr ausführlich geht Erasmus endlich auf die Frage ein, wer der Verfasser der Johannesoffenbarung ist. Er erinnert erstens an die Bedenken, mit der die alte Kirche diesem Buche gegenüberstand. Noch zur Zeit des Hieronymus wurde es von den Griechen nicht anerkannt. Es gab altkirchliche Christen, die in dem Buche keine „apostolische Würde" fanden. Zweitens scheint es Erasmus verdächtig, daß der Verfasser der Offenbarung sein eigenes Ich immer in den Vordergrund rückt. Er sagt oft „Ich Johannes, ich Johannes". Der Apostel Johannes dagegen bemüht sich geradezu, seine Person zu verstecken. Ebenso handelt Paulus, wenn er Gesichte erzählt; $2.\,Kor.\,12_2$ leitet er den Bericht über eine Offenbarung, die ihm zuteil wurde, mit den Worten ein: „Ich kenne einen Menschen in Christus . . . der ward entzückt bis in den dritten Himmel." Drittens wird die Offenbarung des Johannes in griechischen Handschriften nicht dem „Evangelisten Johannes" zugeschrieben, sondern dem „Theologen Johannes". Endlich ist der Stil der Offenbarung ein anderer, als der des Johannesevangeliums und des ersten Johannesbriefes. Leider äußert sich Erasmus nicht klar darüber, wie er sich nun wirklich die Entstehung der Offenbarung denkt. Einmal[2] bemerkt er: wer die Offenbarung dem Evangelisten Johannes

---

montis; sed suspicabantur illam epistolam scriptam abs quopiam, qui cupiebat illam legi sub nomine Petri. Id quo facilius persuaderet, addidisse mentionem de visione [1_{18}]. Eam vero suspicionem conceperant ex phrasi eque pectore ac vigore sententiarum, quae partim videbantur ad imitationem alterius epistolae effictae, partim non perinde respondentes apostolici ordinis principis maiestati. — Ambrosius Katharinus (vgl. § 4 gegen Ende) hat aus Erasmus' Bemerkungen über den zweiten Petrusbrief in der Tat die Konsequenz gezogen, der Brief sei nach Erasmus' Meinung gefälscht. [1] De vir. inl. 9; vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2.

[2] Leid. Ausg. Sp. 867: Qui hoc opus negabant esse Ioannis evangelistae, aut alium fuisse Ioannem ab evangelista credebant, quemadmodum duas posteriores epistolas adscribebant Ioanni non evangelistae sed presbytero, aut cum qui con-

abspricht, muß entweder einen anderen Johannes als den Verfasser ansehen, oder das Buch für eine Fälschung halten.

C. Erasmus' kritische Äußerungen über die genannten sieben Bücher des Neuen Testamentes gründen sich zunächst auf kritische Äußerungen der alten Kirche, vor allen Dingen des Hieronymus. Es scheint allerdings fast, als sei Erasmus' Kritik nicht eigentlich durch Hieronymus angeregt worden, sondern durch die Bemerkungen des Thomas von Aquino[1] und des Nikolaus von Lyra[2] über den Hebräerbrief. Beide waren Erasmus nachweislich bekannt[3]. Von Thomas sagte Erasmus[4], er habe die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes so schlecht verteidigt, daß er sie besser gar nicht verteidigt hätte. Nun war Erasmus ein Mönch, ehe er Humanist wurde; er lernte also Thomas und Nikolaus vermutlich eher kennen, als Hieronymus. Es spricht demnach einiges für die Annahme, daß seine Kritik zuerst durch Thomas' und Nikolaus' Bemerkungen hervorgerufen wurde. Immerhin ist doch das gewiß: Erasmus konnte sich erst dann sicher fühlen in seiner Kritik, als er den Hieronymus gelesen hatte. Nun war Erasmus kein blinder Verehrer des Hieronymus. Er kannte dessen Schranken.[5] Er hat überhaupt die Quellen zur alten Kirchengeschichte nicht unterschiedslos als unantastbare Autoritäten verehrt. Isidor von Sevilla ward von Erasmus verächtlich beiseite geschoben.[6] Und[7] die Christen, die vom Philemonbriefe nichts wissen wollten, fanden bei Erasmus keine Gnade. Aber das war Erasmus doch ohne weiteres klar, daß Hieronymus' Mitteilungen über die älteste Kanonsgeschichte unangreifbar, also von größter Wichtigkeit sind.

---

scripsit librum id egisse, ut ab evangelista scriptus videretur eoque locum suo instituto commodum affinxisse. Si quis hoc commentum clamet absurdum, patiar hic absurdissimum videri, modo sciat illo saeculo mundum fuisse differtum libris apocryphis alienum titulum praeferentibus. Idque pii quoque homines sibi persuaserant non tantum licere, verum etiam officiosum esse.

[1] S. oben S. 6 Anm. 3. [2] S. oben S. 7 Anm. 1.

[3] Leidener Ausgabe 9 Sp. 866.

[4] Ebenda: Solvit ille quidem dubitantium argumenta, sed adeo frigide, ut satius fuerit non attigisse; nec illa tamen erant praecipua dubitandi argumenta, nomen praetermissum ac stylus nonnihil varians. Erant alia non pauca aliquanto graviora, quae movebant eruditos.

[5] Leidener Ausgabe 9 Sp. 55: Nemo nescit, quam violentus sit Hieronymus, cum pugnat.

[6] Leidener Ausgabe 9 Sp. 867 f.: Scripsit [nämlich Isidor von Sevilla] rudi saeculo et habuisse videtur locupletem bibliothecam, qua potuisset rectius uti, si fuisset exacte doctus.

[7] Leidener Ausgabe 6 Sp. 980: Quo magis etiam admiror ullos de hac epistola dubitasse, num Pauli esset, cum pro ratione modoque argumenti nihil esse magis Paulinum possit (Annotationes zum Philemonbrief). — Ich erwähnte bereits (oben S. 10), daß Erasmus auch neutestamentlichen Apokryphen sehr kritisch gegenüberstand und zu ihrer endgültigen Entfernung aus dem Kanon beitrug.

Doch Erasmus gründet seine Kritik nicht lediglich auf äußere Zeugnisse. Er untersucht auch an den umstrittenen Schriften selbst, inwieweit die Zweifel der alten Kirche berechtigt waren. Es sind vor allen Dingen stilistische Eigentümlichkeiten, die er dabei beachtet: Erasmus, der große Sprachforscher, bezeichnet einmal[1] ausdrücklich den Beweis aus dem Stile als den allersichersten Beweis. So kommt es, daß Erasmus gelegentlich die äußeren Zeugnisse ganz aus dem Spiele läßt und sich für seine Kritik nur auf stilistische Untersuchungen beruft[2]. Doch läßt sich ein Fall nachweisen, in dem Erasmus so klug war, stilistische Gründe nicht ausschlaggebend sein zu lassen. Erasmus erkannte klar, daß der Epheserbrief einen etwas anderen Stil aufweist, als die anderen Paulusbriefe. Aber Erasmus sprach deshalb dem Apostel diesen Brief nicht ab. Er erklärte: der Brief sei ja inhaltlich ganz paulinisch[3]. Diese letztere Tatsache wird freilich für Erasmus kaum maßgebend gewesen sein: dann hätte er ja auch den Hebräerbrief für paulinisch halten müssen[4]. Maßgebend war für Erasmus wohl der Umstand, daß der Epheserbrief in der alten Kirche niemals bestritten worden war. Erasmus stellte hier also die äußeren Gründe über die Gründe aus dem Stile[5].

Andere innere Gründe, als solche stilistischer Art, wurden von Erasmus selten verwandt[6]. Besonders beachtenswert ist es, daß er sich eines rein dogmatischen Grundes nur einmal bediente, bei dem Judasbriefe[7]; aber den betreffenden Satz hat Erasmus aus Hieronymus[8] entlehnt.

D. Besonders wichtig ist für uns die Frage: hat Erasmus die kanonische Geltung der Bücher bestritten, deren Verfasserschaft ihm unsicher war? Diese

---

[1] S. unten S. 19 Anm. 1.

[2] Leidener Ausgabe 7 S. 1113 f.: Siquidem quae fertur ad Hebraeos, praeterquam quod multis argumentis coniici potest non esse Pauli, cum stylo rhetorico verius quam apostolico sit scripta . . . . Ebenda 9 S. 27: Apud me certe non constat hanc epistolam a Paulo scriptam Hebraice, etiamsi plerique id opinentur.

[3] Annotationes zum Epheserbriefe: Idem in hac epistola Pauli fervor, eadem profunditas, idem omnino spiritus ac pectus; verum non alibi sermo hyperbatis, anapodotis aliisque incommoditatibus molestior, sive id interpretis fuit, quo fuit usus in hac, sive sensuum sublimitatem sermonis facultas non est assecuta. Certe stilus tantum dissonat a ceteris Pauli epistolis, ut alterius videri possit, nisi pectus atque indoles Paulinae mentis hanc prorsus illi vindicaret.

[4] Vgl. oben S. 14 f. und unten S. 19 Anm. 1.

[5] Über die innere Veranlassung dieses Verhaltens vgl. D. — Ich weise noch darauf hin, daß Erasmus auch seine stilistischen Gründe zu einem guten Teile dem Hieronymus entlehnt; so stammt z. B. die Erkenntnis, daß die zwei Petrusbriefe sich stilistisch unterscheiden, aus Hieronymus de vir. inl. 1 (Teil 1 S. 254 Anm. 2).

[6] Nämlich nur bei der Kritik des Hebräerbriefes und der Offenbarung (oben S. 14 ff.; unten S. 19 Anm. 1 und 21 Anm.).

[7] Vgl. oben S. 16; unten S. 21 Anm.

[8] De vir. inl. 4; vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2.

Frage ist nicht ganz leicht zu beantworten. Erasmus scheint hier nicht immer derselben Ansicht gewesen zu sein.

1) Zuerst hat Erasmus seine kritischen Anschauungen ausführlicher dargelegt in den Anmerkungen (Annotationes), die er der Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes beigab (1516)[1]. Wir lernen daraus zunächst, daß Erasmus seiner Sache sehr sicher war. Er mußte von vornherein annehmen, daß dieses Buch weiteste Verbreitung finden würde. Es war ja die erste Ausgabe des neutestamentlichen Urtextes, die überhaupt erschien. In der Tat wurde das Buch viel gelesen. Erasmus selbst konnte vier neue Auflagen besorgen. Außerdem erschienen in kurzer Zeit, innerhalb weniger Jahrzehnte, mehr als dreißig

[1] Ich teile den Text der wichtigsten Stellen vollständig mit, und zwar nach der ersten Ausgabe (Novvm instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum usw., Basel [1516]; vorhanden auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig). S. 600 f. (in epistolam ad Hebraeos): Optime lector, nihilo minoris uelim esse tibi hanc epistolam, quod *a multis dubitatum sit Pauli esset an alterius. Caerte cuiuscunque est, multis nominibus digna est, quae legatur a Christianis. Et ut a stilo Pauli, quod ad phrasim attinet, longe lateque discrepat,* ita ad spiritum ac pectus Paulinum uehementer accedit. *Verum ut non potest doceri certis argumentis cuius sit,* quod nullius habeat inscriptionem, *ita compluribus indicijs colligi potest, ab alio quopiam quam a Paulo scriptam fuisse. Primum quod sola omnium Pauli nomen non praeferat, Tametsi non me fugit hoc utcunque dilui ab Hieronymo* [vgl. Teil 1 S. 217 Anm.]. *Deinde quod tot annis, nempe usque ad aetatem Hieronymi non recepta fuerit a Rhomanis, quemadmodum ipse testatur in epistolis suis* [vgl. Teil 1 S. 228 Anm. 5]. *Ad hanc coniecturam facit, quod Ambrosius, cum omnes Paulinas epistolas sit interpretatus, in hanc unam nihil scripserit* [Erasmus meint den sog. Ambrosiaster]. *Vt ne dicam interim inesse locos aliquot, qui quorundam haereticorum dogmatibus patrocinari uideantur.* Velut illa, quod uelum separans sancta sanctorum, interpretatur coelum, ac *multo magis, quod palam adimit spem a baptismo relapsis in peccatum, idque non uno in loco* [vgl. Teil 1 S. 225 f.], cum Paulus et eum receperit in communionem sanctorum, qui dormierat cum uxore patris [1. Kor. 5_1 ff. vgl. 2. Kor. 2_8]. Adde huc, quod *Diuus Hieronymus cum alijs aliquot locis ita citat huius epistolae testimonia, ut de autore uideatur ambigere, tum edisserens caput Hieremiae tricesimum primum, Hoc, inquit, testimonio Paulus apostolus, siue quis alius scripsit epistolam, usus est ad Hebraeos.* Restat iam argumentum illud, quo non aliud certius, *stilus ipse, et orationis character, qui nihil habet affinitatis cum phrasi Paulina. Nam quod adferunt hic quidam Paulum ipsum hebraice scripsisse, caeterum Lucam argumentum epistolae,* quam memoria tenebat *suis explicuisse uerbis* quantum ualeat, uiderint alij. Neque enim in uerbis solum aut figuris discrimen est, sed omnibus notis dissidet. Et ut Paulus graece scribens, multum ex idiomate sermonis hebraici retulit, ita et in hac quam ut uolunt isti, scripsit hebraice, nonnulla sermonis illius uestigia residerent. Quid quod ne Lucas quidem ipse, in actis apostolorum, hoc est, in argumento, quod facile recipit orationis ornamenta, parum abest ab huius epistolae eloquentia. Equidem haud interponam hoc loco meam sententiam. *Caeterum admodum probabile est, quod indicauit Diuus Hieronymus in catalogo scriptorum illustrium, Clementem Rhomanum pontificem,* a Petro quartum, *autorem huius epistolae fuisse. Clementis enim meminit Paulus, et hic Timothei facit mentionem. Sed praestat, opinor, ipsa Hieronymi uerba, super hac re asscribere. Scripsit,*

Nachdrucke. Der Erasmustext des Neuen Testamentes ist ja dann tatsächlich im allgemeinen der textus receptus des Neuen Testamentes geworden. Das alles mußte Erasmus, klug wie er war, voraussehen. Es führen denn auch Beobachtungen anderer Art zu dem Ergebnisse, daß Erasmus seine kritischen Bemerkungen für durchaus berechtigt hielt. Er wies z. B. seinen Freund Laurentius Valla mit harten Worten zurecht, weil er es gewagt hatte, die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes etwas ungeschickt zu verteidigen.

Unter diesen Umständen könnte man sich der Hoffnung hingeben, in den Annotationes des Erasmus eine ziemlich offene Antwort zu finden auf die Frage: haben die bezweifelten Schriften etwa auch eine ge-

---

inquit, nempe Clemens, sub persona Rhomanae ecclesiae, ad ecclesiam Corinthiorum, ualde utilem epistolam, quae et in nonnullis locis publice legitur, quae mihi uidetur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur conuenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus, sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est [vgl. Teil 1 S. 255 Anm.]. *Hactenus Diuus Hieronymus.* [Ähnlich, nur kürzer, äußert sich Erasmus schon an früheren Stellen der Annotationes: S. 586 Stapulensis in ius trahit interpretem epistolae, qui quidem quis nam fuerit incertum est, ut parum probabile sit ipsam epistolam a Paulo fuisse conscriptam etc.; S. 590. 592. 593. 599. Besonders lehrreich ist S. 594 f.: Porro quod Laurentius arbitratur ex hoc potissimum uerbulo doceri posse, hanc epistolam esse Pauli, quod de uinculis suis meminerit, friuolum est, ne dicam ridiculum, quasi non omnes ferme apostolorum successores et adiutores in uinculis fuerint]. S. 601 (in epistolam Iacobi). IAcobus apostolus.) Apostolus non additur in his libris, quos ego uiderim, nec in latinis emendatioribus. Et fieri potest, ut nomen commune cum apostolo praebuerit occasionem, ut haec epistola Iacobo apostolo asscriberetur, cum fuerit alterius cuiusdam Iacobi, nam *de hac quoque nonnihil est dubitatum. Idem accidit in duabus posterioribus, quae ob nomen commune Ioanni tribuuntur apostolo, cum alterius sint, autore Hieronymo.* S. 606: *De hac item epistola,* tametsi salubribus praeceptis referta *dubitatum est olim, cuius esset.* Nec enim referre uidetur usquequaque maiestatem illam et grauitatem apostolicam. Nec hebraismi tantum, quantum ab apostolo Iacobo, qui fuerit episcopus Hierosolymitanus expectaretur. *Diuus Hieronymus in Catalogo scriptorum illustrium ex autoritate Hegesippi indicat multos huius nominis fuisse discipulos.* Et ipse in titulo epistolae non appellat sese apostolum, quanquam in nostris adiectum est apostoli cognomen, sed reclamantibus magno consensu graecorum exemplaribus. *Iam Hieronymus in eo quem modo citaui libello scribit his quidem uerbis. Vnam tantum* usw. [s. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. *hactenus ille . Satis indicat diuus Hieronymus, quid de huius autore epistolae senserit.* Quanquam ego super hac re cum nemine digladiabor. Epistolam probo et amplector. Illud mirum super hisce rebus nullos odiosius et constantius asseuerare, quam qui ne id quidem explicare possunt, qua lingua scripta fuerit, hebraica, an graeca, quo interprete, latina facta sit. *Hieronymus uir tantus addubitauit, et prudenter quid senserit indicat,* Nos quo minus sapimus, hoc audacius affirmamus. S. 617 (in secvndam Petri). *De hac quoque secunda Petri epistola, cuius esset in controuerso erat. Id attestatur Hieronymus in catalogo scriptorum illustrium his quidem uerbis. Scripsit duas* usw. [s. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. *At idem alias uariat, nunc uolens eam esse Petri, et stili dissonantiam reijciens in interpretem, quo tum Petrus sit usus, nunc negans illius esse, quod reclamet stilus.* S. 669 (sic!

ringere dogmatische Autorität? Aber die Hoffnung wird getäuscht. Natürlich ist eines ohne weiteres klar: durch Erasmus' Kritik wurde die Autorität der kritisierten Bücher tatsächlich erschüttert. Wenn Erasmus z. B. sagte, der Hebräerbrief scheine die Ketzerei zu begünstigen, so wurde dadurch das Ansehen des Briefes in jedem Falle geschwächt. Aber Erasmus hütete sich, das einzugestehen. Gerade zum Hebräerbriefe bemerkte er: man soll diese Schrift nicht etwa deshalb geringschätzen, weil ihre paulinische Herkunft bestritten wird. Ebenso äußerte Erasmus zum Jakobusbriefe: er billige diesen durchaus, auch wenn man über den Verfasser nichts wisse. Nur über die Johannesoffenbarung wagte Erasmus ein freieres Urteil. Er wies darauf hin, daß die alten Theologen die Offenbarung mehr der Ausschmückung halber

---

für 619) (in [secvndam et] tertiam Ioannis). *Constat inter autores, primam Ioannis epistolam eius esse Ioannis, quem Iesus dilexit plurimum. Caeterum duas posteriores, Ioannes presbyter scripsit, non Ioannes apostolus. Qua quidem de re prodidit Hieronymus in Catalogo scriptorum illustrium, his quidem uerbis. Scripsit autem* usw. [s. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. S. 620 (in epistolam Ivdae). *Porro locus quem hic citat Iudas sumptus est ex apocryphis Hebraeorum, unde et ipsa epistola non caruit suspicione.* S. 625 (in apocalypsin Ioannis). *Testatur diuus Hieronymus Apocalypsim, ne sua quidem aetate fuisse receptam a Graecis. Ad haec quosdam eruditissimos uiros, totum hoc argumentum, ceu fictum multis conuicijs insectatos fuisse, quasi nihil haberet apostolicae grauitatis, sed uulgatam tantum rerum historiam figurarum inuolucris adumbratam.* Vt de his interim nihil dicam, me nonnihil mouerunt cum aliae coniecturae, tum illae, quod reuelationes scribens tam sollicite suum inculcat nomen. Ego Ioannes, ego Ioannes perinde quasi syngraham scriberet non librum, idque non solum praeter morem aliorum apostolorum, uerum multomagis praeter suum morem, qui in euangelio modestiora narrans, non exprimit tamen usquam suum uocabulum, sed notulis indicat. Et Paulus coactus referre de uisionibus suis, rem sub alterius exponit persona [2. Kor. 12_2]. At hic tam arcana cum angelis colloquia describens quot locis inculcat, ego Ioannes. Ad haec in Graecis quos ego uiderim codicibus, non erat titulus Ioannis euangelistae, sed Ioannis theologi, *ut ne commemorem, stilum non parum dissonantem ab eo qui est in euangelio et epistola. Nam de locis, quos quidam calumniati sunt, uelut haereticorum quorundam dogmata redolentes, non magni negocij sit diluere,* haec inquam me nonnihil mouerent, quo minus crederem esse Ioannis euangelistae, nisi me consensus orbis alio uocaret, praecipue uero autoritas ecclesiae, si tamen hoc opus, hoc animo comprobat ecclesia, ut Ioannis euangelistae uelit haberi, et pari esse pondere, cum caeteris canonicis libris. *Iam Dorotheus Tyri episcopus ac martyr in compendio uitarum prodidit Ioannem euangelium suum scripsisse in insula Patmo. Caeterum de Apocalypsi nullam omnino facit mentionem. Nec Anastasius quidem in suo Catalogo audet affirmare, opus hoc illius esse, tantum ait receptum a quibusdam tanquam illius opus. Equidem uideo ueteres theologos magis ornandae rei gratia, hinc adducere testimonia, quam ut rem seriam euincant.* Quandoquidem inter gemmas etiam nonnihil est discriminis, et aurum est auro purius ac probatius. In sacris quoque rebus, aliud est alio sacratius. Qui spiritualis est, ut inquit Paulus, omnia dijudicat et a nemine dijudicatur [1. Kor. 2_{15}]. — Mit *schräg liegenden* Buchstaben sind die Abschnitte gedruckt, die irgendwie auf Hieronymus oder auf andere altkirchliche Schriftsteller zurückgehen.

anführten, als zum ernsthaften, dogmatischen Beweis. Dann fügte er hinzu: es gibt ja unter den Edelsteinen Wertunterschiede; so muß man auch bei den heiligen Dingen verschiedene Grade der Heiligkeit annehmen. Was soll das anderes heißen, als daß Erasmus die Johannesoffenbarung für ein Buch geringerer Autorität ansah? Er hütete sich allerdings sehr wohl, das mit dürren Worten auszusprechen. Ja, er traf sogar noch eine besondere Vorsichtsmaßregel, damit ihm aus seinen kühnen Worten über die Johannesoffenbarung nicht etwa ein Strick gedreht werden könne. Gerade bei der Besprechung dieses Buches erklärte Erasmus: in der Frage nach dem Verfasser der Offenbarung unterwerfe er sich ganz dem Urteil der Kirche. Indessen läßt sich nachweisen, daß es Erasmus mit der Unterwerfung unter die kirchliche Autorität nicht ganz ernst meinte, daß er diese Autorität nur aus politischen Gründen anerkennen wollte. Die kritischen Bemerkungen über die Johannesoffenbarung, und damit die Annotationes zum Neuen Testamente, klingen nämlich in die Worte aus: „Unter den heiligen Dingen ist eines heiliger als das andere. Wie Paulus sagt (1. Kor. 2_{15}): Wer geistlich ist, richtet alles und wird von niemand gerichtet." Diese Sätze scheinen zunächst etwas geheimnisvoll und zusammenhangslos. Bei näherem Zusehen gewahrt man jedoch, daß sie absichtlich dunkel gehalten sind. Wer Erasmus kennt, wird sie sofort verstehen. Erasmus meint nichts anderes als dies: ich bin geistlich; deshalb habe ich das Recht, über die Heiligkeit der einzelnen neutestamentlichen Bücher und ihre Unterschiede zu urteilen, wie es mir angemessen erscheint. Das ist natürlich ein Gedankengang, in dem die Autorität der Kirche keinen Platz findet. Beachtung verdient dieser Gedankengang aber um so mehr, als wir ihn an exponierter Stelle finden.

Im Ganzen werden wir urteilen müssen: durch die Kritik des Erasmus wurde das Ansehen einzelner neutestamentlicher Bücher tatsächlich erschüttert; aber in seinen Annotationes gab das Erasmus nur bei der Johannesoffenbarung zu, und auch da nur in versteckter Weise[1]. Daß Erasmus übrigens gerade die Offenbarung nicht recht

[1] Viel zitiert (vgl. z. B. Berger a. a. O. S. 43) wird eine Stelle aus Erasmus' Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam, einer Abhandlung, die Erasmus seiner Ausgabe des Neuen Testamentes vorausschickte (Leidener Gesamtausgabe 5 Sp. 92): Nec fortassis absurdum fuerit in sacris quoque voluminibus ordinem auctoritatis aliquem constituere: id quod facere non est veritus Augustinus [vgl. oben S. 3 Anm. 2]. Nam primae debentur iis libris, de quibus nunquam fuit addubitatum auctoribus. Apud me certe plus habet ponderis Esaias quam Iudith aut Hester, plus evangelium Matthaei quam apocalypsis inscripta Ioannis, plus epistolae Pauli ad Romanos et Corinthios quam epistola scripta ad Hebraeos (auf einer noch tieferen Stufe steht dann, nach Erasmus, z. B. das apostolische Glaubensbekenntnis). Man darf in diese kurze Äußerung

leiden mochte, ergibt sich auch aus einem anderen Umstande: in seinen Paraphrasen zum Neuen Testamente, die von 1517 an erschienen, hat Erasmus nur die Offenbarung nicht behandelt.

2) Zu einer eingehenden Prüfung seiner kritischen Äußerungen wurde Erasmus genötigt durch seinen Streit mit Lefèvre d'Etaples über den Hebräerbrief[1]. Der Streit betraf eigentlich nur ein paar Worte aus dem zweiten Kapitel des Hebräerbriefes: Minuisti eum paulo minus ab angelis[2]. Aber da beiderseits mit großer Bitterkeit gekämpft wurde, zog man alle möglichen Umstände mit herbei, die geeignet waren, dem Gegner Abbruch zu tun; so auch die Frage nach dem Verfasser des Hebräerbriefes. Lefèvre d'Etaples griff die kritischen Bemerkungen des Erasmus in einer Weise an, die an Unverstand und Unkenntnis der alten Kirchengeschichte alles Dagewesene überbot[3]. Lefèvre behauptete z. B., der Hebräerbrief sei zur Zeit der alten Kirche nur von Ketzern dem Paulus abgesprochen worden, die sich eben durch diesen Brief in ihren Irrtümern widerlegt fühlten.

---

nicht zu viel hineinlegen. Vielleicht deuten sie Erasmus' innerste Meinung an. Aber so, wie die Worte lauten, enthalten sie nur einen sehr vorsichtig gefaßten Vorschlag: „Vielleicht dürfte es nicht unangebracht sein, auch in den Heiligen Schriften eine gewisse Stufenfolge der Autorität anzunehmen." Der Satz, daß die Offenbarung des Johannes und der Hebräerbrief weniger Gewicht haben, als Matthäusevangelium, Römerbrief und Korintherbriefe, soll demgemäß wohl kein absolutes dogmatisches Werturteil enthalten; er soll nur Erasmus' persönliche (apud me!) Stimmung wiederspiegeln: die einen Bibelbücher sagen Erasmus mehr, als die anderen.

[1] Die wichtigsten Urkunden über diesen Streit findet man in der Leidener Erasmusausgabe 9 Sp. 17 ff. [2] Psalm 8_6 = Hebr. 2_7.

[3] Kommentar zum Hebräerbriefe (ich zitiere nach dem Abdruck in der Leidener Erasmusausgabe 9 Sp. 78 f.): Et calci annotationis suae adiungit [sc. Erasmus]: „Et de auctore eius [des Hebräerbriefs] adeo fuit dubitatum, ut sero recepta sit a Romana ecclesia; quandoquidem in hanc unam omnium nihil commentatus est Ambrosius. Et Hieronymus ait a nonnullis non fuisse receptam, ob id quod in ea nonnulla citarentur, quae apud Hebraeos non inveniantur." Id, inquam, calci adiectum ad id, de quo agitur, momenti nihil habet.... Et quamquam ita est, non tamen satis constat id verum esse, sic de hac epistola dubitatum fuisse, ut sero recepta sit a Romana ecclesia; nam ea Latina tralatio, qua utitur ecclesia, Hieronymi praecessit tempora, et Hieronymus adversus Jovinianum de Enoch citat in hac epistola apostolum dicens: „De quo Paulus apostolu in epistola ad Hebraeos plenissime docet": quae si non fuisset recepta, non utique adversus haereticum revincendum ipsius uteretur testimonio. „Sero" inquit „recepta est a Romana ecclesia; quandoquidem in hanc unam omnium nihil commentatus est Ambrosius." Id certe nullo argumento esse potest, ipsam epistolam sero fuisse a Romana ecclesia receptam, sive commentatus fuerit Ambrosius, quod nescitur, sive non commentatus. Qua enim argumentationis lege efficitur: Ambrosius nihil est in hanc epistolam commentatus, ergo non est recepta aut sero recepta a Romana ecclesia? Sane eodem iure dicam epistolam Iacobi, duas Petri et reliquas sero fuisse a Romana ecclesia receptas, quandoquidem nihil in eas Ambrosius est commentatus! Quam rem si

Da waren doch selbst Thomas von Aquino und Nikolaus von Lyra besser unterrichtet gewesen![1]. Auch daß Lefèvre an der Meinung festhielt, der Hebräerbrief sei aus dem Hebräischen übersetzt, war kein Beweis von Gelehrsamkeit. Natürlich war es Erasmus in seiner Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem ein Leichtes, Lefèvres ungeschickten Angriff zurückzuweisen (5. August 1517)[2]. Trotzdem sah Erasmus jetzt wohl ein, daß es nicht ganz ungefährlich war, neutestamentliche Bücher zu kritisieren. Er schränkte diesmal seine Kritik viel mehr ein, als er das im Jahre zuvor in seinen Anmerkungen zum Neuen Testamente getan hatte. In einem Punkte allerdings ging Erasmus jetzt wenigstens scheinbar über die Stellung hinaus, die er in den genannten Anmerkungen eingenommen hatte. Er erklärte nämlich Lefèvre gegenüber: wenn man mit Recht über den Verfasser des Hebräerbriefes gestritten hat, so hat der Brief für uns eine geringere Autorität. Aber man wird annehmen müssen, daß dieser Satz dem Erasmus nur in der Hitze des Gefechts entschlüpft ist. Im übrigen

---

hac ratione pertinaciter defendere voluero, explodar, irridebor, tota dignus videbor Anticyra. Verum etiam certo cognoscitur argumento ante Ambrosium receptam ab ecclesia fuisse: quoniam Ambrosius in suis scriptis eius utitur testimonio .... Et innumera epistolae ad Hebraeos tunc in ecclesia receptae ac approbatae reperiantur testimonia tum in Ambrosii tum in Hieronymi opusculis. Et etiam in primitiva ecclesia, ut in Dionysii divinis nominibus, si desiderantur antiquiora. Et si fuerunt aliqui, qui hanc refutantes epistolam diffiterentur esse Pauli, nequaquam ii fuerunt Ambrosius Hieronymus Augustinus, quandoquidem huius epistolae utuntur auctoritate, non Athanasius, non Chrysostomus, qui in eam commentati sunt, non ulli fideles; sed illi fuerunt Ebionitae, Marcionitae et id genus pessimorum haereticorum, quorum nonnulli negabant Christum fuisse deum, alii vero negabant fuisse hominem; quorum omnium ex hac epistola manifeste convincebatur insania, qui et falso calumniabantur; non autem Hieronymus, qui illorum verba recitat, quod nonnulla in ea citarentur, quae apud Hebraeos non inveniantur. Nam (si non iniuria interpretis id factum sit) nihil prorsus autumo in ea citatum, quod apud Hebraeos inveniri non possit et omnium fide probari, ut nullus posthac diffidat hanc sanctam et divinam epistolam, etsi solum per interpretem eam habeamus, ex Paulo fuisse et eminentissimam vitae atque spiritus continere intelligentiam omni populo fideli et toti mundo vel maxime necessariam, quam et sacrosanctae synodi et canones ecclesiastici approbavere.

[1] Vgl. oben S. 6 ff.

[2] Leidener Gesamtausgabe des Erasmus 9 Sp. 53 f.: Sed iam plane iuxta Graecorum proverbium *ἐπὶ τὰ Μανδραβούλου* res nostrae procedunt. Nam crimen unum aliud crimen excipit, et semper gravius. Siquidem annotationis meae coronidem graviter oppugnas, in qua subieci: „Et de auctore eius adeo fuit dubitatum, ut sero recepta sit a Romana ecclesia; quandoquidem in hanc unam omnium nihil commentatus est Ambrosius. Et Hieronymus ait a nonnullis non fuisse receptam, ob id quod in ea nonnulla recitarentur, quae apud Hebraeos non inveniantur." Hic vero trifariam me criminaris. Primum stultitiae, qui haec adiecerim, cum ad rem institutam nihil attinerent; deinde vanitatis, qui dixerim sero receptam, quae semper fuerit recepta; tertio inscitiae, imo, ut tu loqueris, insaniae, et tantae insaniae, ut totis Anticyris egeat, quod irata

betonte nämlich Erasmus in seiner Streitschrift gegen Lefèvre sehr stark: der Hebräerbrief verliere nicht an Wert, wenn er nicht paulinisch ist. Erasmus wünschte sogar, daß es recht viele Hebräerbriefe geben möge. Er fügte selbst die Erklärung hinzu: „Möglicher Weise ist der Hebräerbrief kein Paulusbrief und doch sogar besser, als die Paulusbriefe." Außerdem hob Erasmus 1517 unermüdlich in einer fast widerwärtigen Breite hervor: er wolle sich dem Urteile der Kirche über den Hebräerbrief völlig und gern unterwerfen. „Wenn die Kirche wirklich urteilt, der Hebräerbrief sei ein Paulusbrief, und uns so zu glauben befiehlt, dann werde ich es glauben und laut verkündigen, daß er ein Paulusbrief ist . . . Ich folge gern, wohin mich die kirchliche Autorität ruft."

Wir lernen somit aus dem Streite zwischen Erasmus und Lefèvre d'Etaples folgendes: Erasmus' Kritik an einzelnen neutestamentlichen Büchern fand, wie das nicht anders zu erwarten war, Widerspruch. Und Erasmus ließ sich durch diesen Widerspruch beeinflussen. Er

---

dialectica ridicule collegerim ideo sero fuisse receptam a Romanis, quod in hanc unam nihil sit commentatus Ambrosius . . . Illud admonere volui, diu de huius epistolae auctore fuisse dubitatum, praesertim apud Latinos. Quod si esset dubitatum et merito dubitatum, certe levius torqueret nos eius auctoritas... Verum hic scio ita videbor stultitiae crimen deprecatus, ut impietatis incurram, quasi studeam elevare pondus epistolae, cuius auctoritas orthodoxis omnibus sacrosancta est. Bona verba, doctissime Faber. Imo magno emtum cupiam, ut ecclesia Christi eiusmodi complures haberet epistolas, quocunque auctore ad nos profecta est. Quod si mihi penitus constaret, quid ecclesia de ea censeret, promtissime accederem eius iudicio; atque adeo nunc si parum est certum mihi, quo animo hanc epistolam receperit ecclesia, tamen illud certissimum est, quicquid illa decrevit, me toto pectore sequi velle et, si quid etiam secus videretur, semper animi mei sensum illius iudicio submittere; modo ne protinus ecclesiae calculum interpreteris, quicquid cuivis theologo aut fortasse non theologo visum fuerit. Si vere iudicavit hanc esse Pauli atque ita nos iubet credere, credo et clamo esse Pauli. Sin recepit ut dignam quae legatur a Christianis, cuiuscunque auctoris sit, rem amplector, de auctore nihil disputo. Si vult huius auctoritatem parem esse cum ceteris Pauli epistolis, nihil refragor; sequor lubens, quocunque me vocarit ecclesiastica auctoritas. At impium est, inquis, de his dubitare, cum iam ubique receptissima sit Pauli nomine. Si impium est convellere, quod publicus ecclesiae comprobavit usus, quid receptius, quid decantatius ea lectione, quam tu ut falsam ac mendosam et Christo indignam insectaris, „Minuisti eum paulo minus ab angelis"? . . . Obiicis mihi synodi auctoritatem; profer synodum, quae nominatim hanc pronuntiarit esse Pauli. Quod si feceris, tuo zelo te repetam et locum hunc tibi vicissim impingam synodi auctoritate comprobatum, quem tu non veritus es ut impium et Christo indignum incessere... Fieri potest ut Paulina non sit et tamen Paulinis etiam melior. Sp. 56 faßt Erasmus sein Urteil in den Satz zusammen: Ego sane de auctore nihil interim pronuntio. — Sp. 66 (falsch 50 beziffert) das Datum der Schrift.

gab zwar grundsätzlich seine Kritik nicht auf. Aber er erklärte deutlicher als früher, sich in jedem Falle dem Urteile der Kirche zu beugen.

3) In der Folgezeit schwenkte Erasmus noch mehr nach rechts. Kein Wunder. Seitdem Luthers Auftreten die katholische Kirche erschütterte, wurde man in Rom nervös. Man vertrug nicht mehr solche Abweichungen von der allgemeinen Überzeugung, wie man sie im fünfzehnten und angehenden sechzehnten Jahrhundert geduldet hatte. In der katholischen Wissenschaft setzte jetzt also eine Art rückläufiger Bewegung ein. Dieser schloß sich auch Erasmus an. Er hatte zwar anfangs von Luther mancherlei erhofft. Aber je länger je mehr rückte er von ihm ab. Dann mußte ihm aber daran liegen, als ein treuer Sohn des Papstes zu erscheinen, der nirgends gegen die gemeinkatholische Überzeugung verstieß. So erklärt es sich z. B., daß Erasmus in die dritte Ausgabe seines griechischen Neuen Testamentes (1522) das comma Iohanneum (1. Joh. 5_7 f.) aufnahm, „um niemand Anlaß zum Verleumden zu geben"; in den früheren Ausgaben war die Stelle als unecht betrachtet, wie das dem textkritischen Befund entsprach[1]. Die großen literarkritischen Fragen im Neuen Testamente hat Erasmus dann noch einmal ausführlich erörtert, als er auch ihretwegen von der theologischen Fakultät der Pariser Universität angegriffen wurde.

Die Pariser theologische Fakultät stand damals nicht mehr auf der Mittagshöhe ihres Ruhmes. Aber zur Hüterin aller kirchlichen Wissenschaft fühlte sie sich immer noch berufen. Und es gelang ihr auch, andere von der Bedeutung der Universität zu überzeugen. Selbst Erasmus urteilte einmal (1520): die Pariser Theologen nähmen in der christlichen Wissenschaft dieselbe Stellung ein, wie der Papst in der Kirche. Nun wurden der Fakultät Ende Juli 1526 Beschwerden über Erasmus mitgeteilt. Sofort benutzte sie diese Gelegenheit, wieder einmal an die Öffentlichkeit zu treten, wenn auch nur mit einem Verdammungsurteil, einer Zensur. Was die Fakultät bei dieser Gelegenheit ausführte, war vom katholischen Standpunkte aus fast ganz einwandfrei[2]. Sie erklärte: über die Verfasser einzelner neutestamentlicher Bücher sei wohl in der alten Kirche einmal gestritten worden; aber nun sei der Streit längst zu Ende; die Kirche hätte entschieden; ihrer Ent-

[1] Vgl. oben S. 14.

[2] Abgedruckt im neunten Bande der Leidener Erasmusausgabe Sp. 863 ff. Gesperrt sind die bestrittenen Sätze des Erasmus. Non statim dubius est in fide, qui de auctore libri dubitat. Haec propositio temerarie et erronee asseritur, loquendo ut scriptor loquitur de dubio auctorum sacrorum librorum Novi Testamenti ab ecclesia sub nomine talium auctorum receptorum. Cuiusmodi sunt auctores quatuor librorum evangeliorum, septem epistolarum canonicarum, quatuordecim epistolarum Pauli, actuum apostolicorum et apocalypsis. Nam cum deus viros illos sanctos organa sua constituerit in editione talium librorum, honori eorum detrahit, quisquis ab huiusmodi libris nomina

scheidung hätten sich alle zu fügen. Ausdrücklich dehnte man dies Urteil auf alle neutestamentlichen Schriften aus. Im einzelnen suchte man Erasmus' Bemerkungen über Hebräerbrief, zweiten Petrusbrief

---

eorum aufert vel in dubium vertit, nec non et a frequenti abducit et fructuosa eorumdem lectione. Praeterea quamvis de auctoribus aliquorum huiusmodi librorum a nonnullis olim dubitatum sit, nihilominus, postquam ecclesia sub nomine talium auctorum suo usu universali illos recepit et sua probavit definitione, iam non fas est Christiano de illis dubitare aut in dubium revocare. De epistolae ad Hebraeos auctore semper est dubitatum, et ipse, ut ingenue fatear, adhuc dubito. Hae duae propositiones arroganter et schismatice asseruntur contra usum et determinationem ecclesiae in multis conciliis, Nicaeno, Laudicensi, Carthaginensi tertio, cui adfuit Augustinus, et in concilio septuaginta episcoporum praeside Gelasio. Hoc insuper liquet, quia auctor huius epistolae dicit illam se misisse per Timotheum fratrem suum; cuius legatione in quibusdam aliis epistolis solebat uti Paulus. Idem etiam demonstrat beatus Petrus, qui in fine secundae canonicae ad Hebraeos destinatae, quibus et primam miserat, eisdem dicit scripsisse carissimum fratrem suum Paulum. Magnus item Dionysius quaedam ex hac epistola ad Hebraeos citat tanquam a Paulo praeceptore suo deprompta. Idem similiter comprobant Clemens primus, Innocentius primus, Ambrosius, Chrysostomus, Gregorius Nazianzenus, Damascenus, Isidorus et alii multi catholici doctores. Nec verum est semper dubitatum esse de auctore huius epistolae ad Hebraeos, cum scribat Origenes, quod ante tempora sua omnes antiqui et maiores eam ut Pauli apostoli suscipiebant. Mira autem arrogantia atque pertinacia est huius scriptoris, quod, ubi tot catholici doctores pontifices concilia declarant hanc epistolam esse Pauli et idem universalis ecclesiae usus ac consensus comprobat, hic scriptor adhuc dubitat, tanquam toto orbe prudentior. De secunda Petri diu dubitatum est. Hanc epistolam sub nomine beati Petri etiam iam olim ecclesia suo usu recepit et definitione conciliorum Laudicensis, Carthaginensis tertii, Gelasii papae nec non et decreto Innocentii magni. Praeterea ex eiusdem epistolae littera patet eam a beato Petro esse scriptam. Nam illius scriptor Petrus apostolus in principio nominatur et adfuisse dominicae transfigurationi asseritur in eadem epistola; soli autem tres ex apostolis (ut evangelistae testantur) illi adstiterunt; unde cum nec Iacobum maiorem nec Ioannem evangelistam eam scripsisse in confesso sit, recte conficitur Petrum illam scripsisse. His itaque perspectis inepte et sine ullo fructu de eius auctore dubitatum esse proponitur, cum modo nulli liceat haesitare quin illa beati sit Petri. De apocalypsi diu dubitatum est, non dico ab haereticis, sed ab orthodoxis viris; qui scriptum tamen ut a spiritu sancto profectum amplectebantur, de scriptoris nomine incerti. Liber apocalypsis aperte cognoscitur a beato Ioanne apostolo et evangelista editus tum ex ecclesiae usu, tum ex eiusdem definitione in conciliis, Carthaginensi tertio atque beati Gelasii pariterque in synodo Toletana; in qua dicitur: Apocalypsis librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum praesulum Romanorum decreta Ioannis evangelistae esse praescribunt et inter divinos libros recipiendum constituerunt. Cui quidem synodo insigni doctrina praefulgens interfuit Isidorus praesul Hispalensis. Praeterea ex eiusdem libri contextu ostenditur beatus Ioannes illius auctor; nam in illa scriptor esse dicitur Ioannes, qui perhibuit testimonium verbo dei quique ea de causa in Pathmon insulam relegatus est; quae profecto de alio a Ioanne apostolo et evangelista nequeunt intelligi. Idem rursus contestantur sacerrimus pater Dionysius Areopagita beati Pauli

und Johannesoffenbarung zu widerlegen (dabei lief dann freilich mancher Fehler mit unter). Daß man gerade die genannten drei Bücher des Neuen Testamentes herausgriff, erklärt sich sehr einfach. Den Hebräerbrief und die Offenbarung hatte Erasmus am ausführlichsten behandelt und am radikalsten kritisiert. Den zweiten Petrusbrief fügte man des Papstes wegen hinzu. Der literarische Nachlaß des Apostelfürsten Petrus war ohnehin klein genug; man wollte ihn nicht noch mehr zusammenschrumpfen lassen[1].

Erasmus war den Parisern gegenüber in einer sehr schwierigen Lage. Um seiner wissenschaftlichen Ehre willen konnte er seine früheren Aufstellungen nicht einfach preisgeben. Andrerseits stand vielleicht seine ganze Lebensstellung auf dem Spiele, wenn er starrköpfig bei seiner Meinung beharrte. Erasmus ging sehr geschickt vor[2]. Er be-

---

discipulus, Innocentius primus, Irenaeus, Iustinus, Damascenus aliique catholici doctores et sancti viri; inter quos splendidum ecclesiae iubar Augustinus hoc manifeste indicat; qui alogios sive alogos inter haereticos ab ecclesia damnatos connumerat, eo quod Ioannem apostolum et evangelistam negent evangelium scripsisse et apocalypsim. Quapropter eodem modo lapsus est hic scriptor in ista propositione, ut in praecedentibus propositionibus, praemissum dubium proponendo pusillis praebens offendiculum, omissa explicatione determinationis ecclesiae, sacrorum conciliorum et sanctorum patrum.

[1] Ähnliche Erwägungen werden schon Erasmus selbst bewogen haben, sich über den zweiten Petrusbrief nur sehr zurückhaltend zu äußern (vgl. oben S. 15 f. und S. 20 Anm.). Vgl. auch Thomas de Vios Stellung zu diesem Briefe (unten § 4).

[2] Leid. Ausg. 9 Sp. 863 f. Praecipuus auctor scripturae canonicae est spiritus sanctus. Quamdiu de illo non dubitatur, non potest omnino vacillare scripturarum auctoritas neque frigere piorum hominum lectio, per quodcunque organum illam nobis porrexerit. Quanquam non protinus, quicquid receptum est usu ecclesiastico, obligat nos ad credendum, tanquam articulum fidei. Titulos recepit ecclesia, nimirum utens vulgo receptis ad indicandum, quod opus designet. Quemadmodum citantur apocrypha, cum aliorum innumerabilium, tum Hieremiae, non quod sint Hieremiae, sed quod illius nomine prodita sint. Ita dicitur liber Iob, non quod ille scripserit, sed quod de illo tractet. Similiter dicitur liber Thobiae. Titulus itaque non semper notat auctorem. Quemadmodum non omnes psalmi putantur esse David, qui titulum habent nominis illius. [Diesen Satz empfehle ich der Beachtung der Alttestamentler.] Quod si universalis ecclesia hac mente recipit titulos, ut pro impiis habeat, qui de homine auctore dubitant, manibus ac pedibus discedo in illius sententiam meumque intellectum captivo in obsequium fidei. Nam iuxta sensum humanum nec credo epistolam ad Hebraeos esse Pauli aut Lucae nec secundam Petri esse Petri nec apocalypsim esse Ioannis apostoli, qui scripsit evangelium. Possem hic multa argumenta congerere; sed praestat vitare infirmorum offendiculum. Nam plus apud me valet expressum ecclesiae iudicium, quam ullae rationes humanae. Solus ille scrupulus habet animum meum, an ecclesia receperit titulos, ut non solum velit haberi pro indubitatis, quae in his libris scripta sunt, verum pariter exigat, ut pro indubitato habeamus ab his auctoribus esse profecta, quorum titulos gerunt. Id si est, damno

tonte, der Hauptverfasser der Heiligen Schrift sei der Heilige Geist; das stelle er nicht in Abrede. Damit gestand Erasmus also zu, daß seiner Meinung nach all die Bücher voll kanonisch blieben, über deren Verfasser er sich kritisch geäußert hatte. Weiter sagte er: die Menschennamen, die an der Spitze biblischer Bücher und Abschnitte stehen, sollen vielfach gar nicht den Verfasser bezeichnen, sondern irgend einem anderen Zwecke dienen; das gilt z. B. von manchen Psalmenüberschriften. Genauer ging Erasmus auf diese Fragen leider nicht ein, angeblich um nicht die Schwachen zu verwirren. Dagegen verwies er darauf, daß Thomas von Aquino, Nikolaus von Lyra[1] und vor allem der Kardinal Thomas de Vio (Kajetan)[2], lauter kirchlich anerkannte Größen, sich ebenfalls kritisch mit den Verfassern neutestamentlicher Bücher beschäftigten[3]. Vor allem aber betonte Erasmus aufs stärkste, viel stärker noch, als im Kampfe mit Lefèvre d'Etaples: er unterwerfe sich dem Urteile der Kirche in jeder Weise. „Mit Händen und Füßen" wollte er auf die Seite der Kirche treten; „denn", so sagte er, „das ausdrückliche Urteil der Kirche hat für mich eine größere Autorität, als irgend welche menschlichen Vernunftgründe[4]."

Fassen wir zusammen. In Erasmus' kritischen Bemerkungen über einzelne neutestamentliche Bücher können wir deutlich eine Entwickelung feststellen. Anfangs äußerte er sich ziemlich freimütig, wenngleich er sich schon da bemühte, die letzten Folgerungen aus seiner Kritik trotz besserer Erkenntnis zu verschleiern. Niemals sprach er offen aus, daß durch seine Kritik das Ansehen eines neutestamentlichen Buches gemindert werden könne, obwohl das tatsächlich der Fall war. Später, als Erasmus sah, daß seine Kritik der katholischen Kirche nicht ganz genehm war, wurde er immer zurückhaltender. Mehr und mehr suchte er seine Kritik als eine rein wissenschaftliche Angelegenheit hinzustellen, von der die Kirche weder Nutzen noch Schaden hätte.

---

ac reiicio dubitationem meam omnem, quae ne fuit quidem ulla, si ea mens est ecclesiae ex afflatu spiritus sancti. Quanquam theologi fatentur totam ecclesiam errare posse in his duntaxat, quae non requiruntur necessario ad salutem gregis; quo de genere fortassis est titulus. Alioqui si tantopere urgemur titulis vel usu receptis vel in concilio quopiam recitatis, cogemur librum ad Paulam et Eustochium de assumptione sacratissimae virginis credere esse conscriptum ab Hieronymo. Et in concilio Carthaginensi, cui interfuit Augustinus, velut et in epistola Innocentii, quinque libri tribuuntur Solomoni, proverbia, canticum canticorum, ecclesiastes, ecclesiasticus et sapientia; cum ecclesiasticus apud Hebraeos non sit in canone et sapientia nusquam exstiterit apud Hebraeos, sed Philonis esse credatur, qui Graeca polluit eloquentia. [1] S. oben S. 6 ff. [2] S. unten § 4.

[3] Leidener Gesamtausgabe 9 Sp. 866.

[4] Vgl. ebenda Sp. 868: Sed haec praeter rem mihi dicuntur, cum profitear me de titulis quoque credere, quod credit universalis ecclesia; cuius auctoritati facile meum sensum submitto, non hic tantum, sed in omnibus quoque ceteris.

Diese Entwickelung ist für Erasmus nicht gerade ehrenvoll. Er ist hier ein allzu getreuer Gefolgsmann seines altkirchlichen Vorbilds, des Hieronymus, der auch den Mantel gern nach dem Winde hing. Es war ein Fehler von Erasmus' Kritik, daß sie rein verstandesmäßig war; die Frömmigkeit hatte an ihr keinen Anteil. Der Verstand aber ist nur zu leicht bereit, um äußeren Vorteils willen einmal nachzugeben, wo er nicht nachgeben dürfte.

E. Es entspricht dem Gesagten, daß Erasmus nicht evangelisch war in der Art und Weise, in der er die Bibel als solche beurteilte. Freilich stehen wir vor verschiedenen Tatsachen, die diese Behauptung scheinbar Lügen strafen. Erasmus war wohl mehr, als das sonst bei Katholiken der Fall ist, von der Wichtigkeit und dem Werte der Bibel überzeugt. Er trat deshalb gern dafür ein, daß man die Bibel in den Volkssprachen verbreite. Das sei vielleicht in mancher Beziehung gefährlich. Aber der Nutzen sei zweifellos größer, als die Gefahr. Die meisten Ketzereien seien ja auch nicht im Volke entstanden, sondern unter den Theologen (Erasmus erinnerte an Wiclif, Hus, Luther, Ökolampad, den Taufgesinnten Balthasar Hubmaier)[1]. Weiter hatte Erasmus sogar dafür ein Gefühl, daß Christus in der Schrift die Hauptsache ist. Weil die Schrift Christum predige, deshalb habe sie überhaupt erst für den Menschen Bedeutung. Es ist bekannt, wie stark Erasmus den Ökolampad dadurch beeinflußte, daß er sagte: nur Christus dürfe in der Schrift gesucht werden. Trotz alledem ergibt sich bei näherem Zusehen, daß Erasmus die Schrift in durchaus unevangelischer Weise beurteilte. Sie war ihm im wesentlichen weiter nichts, als eine wertvolle Geschichtsquelle. Erasmus meinte, die Schrift sei die beste Überlieferung über die Urzeit der Kirche; ihre Vortrefflichkeit werde wiederum erwiesen durch andere Überlieferungen. Dieser Standpunkt ist nicht unmittelbar katholisch; aber er läßt sich mit dem katholischen sehr leicht vereinen und ist himmelweit entfernt von der Auffassung Luthers[2]. Wenn Erasmus betonte, man solle in der Bibel vor allem Christus suchen, so klang das wohl lutherisch. Aber man muß sich erinnern, daß Erasmus in Christus nicht den Heiland sah, sondern den Lehrer und das Tugendvorbild. Erasmus war eben in seiner Beurteilung der Bibel durch und durch Verstandesmensch, unberührt von aller lebhaften Frömmigkeit.

Die alte Inspirationslehre hätte Erasmus aufgeben müssen, wenn er folgerichtig gedacht hätte. Die Behauptung z. B., der Hebräerbrief scheine zur Ketzerei zu neigen, oder der Verfasser der Johannesoffenbarung stelle seine Persönlichkeit unbescheiden in den Vordergrund, verträgt sich nicht mit jener Lehre. Aber Erasmus gab sie doch nicht

[1] Leidener Gesamtausgabe 9 Sp. 871. [2] Vgl. unten § 7.

grundsätzlich auf. Er brauchte vielmehr gelegentlich[1] Wendungen, die der Anschauung von der Wortinspiration zu entsprechen schienen. Auch die allegorische Exegese bekämpfte Erasmus nicht, sondern empfahl sie als die einzig wahre Exegese; so vor allem in seinem Enchiridion militis Christiani 2 (1502)[2].

Zusatz 1. Außer von der Pariser theologischen Fakultät ist Erasmus' Kritik am Neuen Testamente auch von einzelnen katholischen Theologen angegriffen worden. Ich nenne vor allem Ambrosius Katharinus (s. oben S. 16 Anm. und unten § 4 gegen Ende). Alfons de Castro druckte in einigen Ausgaben seiner Schrift Adversus omnes haereses das Pariser Urteil gegen Erasmus ab, z. B. in der folgenden Ausgabe: F. Alfonsi de Castro Zamorensis, ordinis minorum, aduersus omnes haereses Libri xiiii. In quibus recensentur et reuincuntur omnes haereses, quarum memoria extat, quae ab Apostolorum tempore ad hoc usque seculum in Ecclesia ortae sunt... Loca insuper aliquot in quibus D. Erasmi Rot. Libri caute sunt legendi (Cöln 1539).

Zusatz 2. Abkömmlinge oder wenigstens Gesinnungsgenossen von Humanisten nach Art des Erasmus sind die älteren Unitarier. Der Gedanke, daß das Neue Testament eine gute Geschichtsquelle ist, steht bei ihrer Bibelbetrachtung im Vordergrunde. Die Titel der neutestamentlichen Bücher gelten als zuverlässig, weil sie auf guter Überlieferung beruhen. Über die sieben umstrittenen Schriften im Neuen Testamente urteilt einer der Führer der älteren Unitarier, Faustus Sozzini, der seine Kenntnis wohl auf irgend eine Weise aus Erasmus geschöpft hat, folgendermaßen (De auctoritate sacrae scripturae 1_2, Racoviae, Calend. April., anno mdcxi). Etiamsi scripta ista [die sieben neutestamentlichen Antilegomena] omnia reiicerentur, satis futurum alia recipi; illa, inquam, quae quinam scripserint nihil vel dubitatur vel dubitatum fuit unquam; quando nihil alicuius momenti in istis est, quod in illis quoque non sit. Et sane solae Pauli apostoli quae dicuntur epistolae (ea excepta quae scripta est ad Hebraeos, quam etiamnum multi ei non tribuunt), quas, ut dictum est, ne ii quidem, qui eas reiiciebant, ab ipso Paulo scriptas esse negabant, satis omnino essent ad sententiam ferendam in omnibus iis, de quibus aliquo cum fructu in Christiana religione disceptari potest. At deinde addo, quod attinet ad posteriorem Petri epistolam et ad epistolas Iacobi et Iudae (quarum unaquaeque in ipso initio nomen expressum habet illius, cui tribuitur, ut eius, qui eam scripserit), quantum ex historiis aliisque indiciis colligi potest, ideo quinam eas scripsissent dubitatum ab initio fuisse, quod repertae essent, postquam ex reliquis scriptis quasi liber iam factus esset ac constitutum fuisset illa sola nec praeterea alia fide prorsus digna censenda esse, quod ad historiam attineret et doctrinam Christi atque apostolorum. Sed cum postea tempore procedente ex indiciis huic rei aptis cognitum fuisset illas epistolas illorum ipsorum apostolorum esse, exempta plerisque dubitatio illa fuit, et sic inter alias sunt numeratae; et ea quidem, quae Iacobi est, ante duas reliquas.... Iam de duabus posterioribus Iohannis epistolis verum est eas non ita communiter ab omnibus ut Iohannis apostoli scripta fuisse agnitas ac

[1] Z. B. oben S. 28 Anm. 2 Anfang.

[2] Leidener Gesamtausgabe 5 Sp. 8: Ex interpretibus divinae scripturae eos potissimum delige, qui a littera quam maxime recedunt. Cuiusmodi sunt in primis post Paulum Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus. Video enim neotericos theologos [gemeint sind die Skotisten] litterae nimium libenter inhaerere et captiosis quibusdam argutiis magis quam eruendis mysteriis operam dare, quasi vero non vere dixerit Paulus legem nostram spiritualem esse.

receptas, Euseb. lib. 3 cap. 19. Sed tamen a plerisque ut tales fuerunt receptae et ab illis etiam, qui de illarum scriptore, quisnam videlicet fuisset, dubitabant, approbatae et fide dignae existimatae. Cognitum enim fortasse fuit illas ab ipso initio hoc honore dignas habitas fuisse ab iis paucis, ad quorum manus pervenerant. Quo magis vero tempus processit, eo magis deinceps perpetuo et de his et de aliis supra enumeratis scriptis firmiter creditum est illorum auctores eos fuisse, qui vulgo existimantur . . . . . Tametsi vero, quo magis tempus procedit, eo etiam magis ab eo tempore, quo conscripta fuerunt, ob eamque rem a monumentis absumus et indiciis auctorum uniuscuiusque ipsorum, tamen omnino credendum est perpetuum istum omniumque communem consensum . . . de auctoribus praedictis ob idque de auctoritate eorum quae diximus scriptorum non casu extitisse, sed propter testimonia alique aperta eius rei argumenta . . . Quod attinet ad epistolam ad Hebraeos scriptam, non dubium est, quin ad hunc usque diem immo hodie multo magis, quam pluribus retro actis saeculis, dubitatum fuerit ac dubitetur, quisnam eam scripserit. Opinio enim vulgo recepta eam esse Pauli apostoli non paucas nec leves difficultates habet; et ego quidem me ex illorum numero esse fateor, qui aegre adducuntur, ut id credant. Nam praeter alias rationes, quae inde me retrahunt, videtur mihi ipsa in universum scribendi ratio auctoris illius epistolae admodum diversa ab ea, quam secutus est Paulus, quamvis aeque divina . . . . . Nihilominus tamen . . . dico, etiamsi nomen auctoris alicuius scripti ignoretur, non tamen eiusmodi scriptum nullius auctoritatis existimandum esse aut etiam minoris . . .; dummodo constet scriptum istud ab iis, qui optime noverant, an ea vera essent, quae in ipso continentur, verax existimatum fuisse. Atqui hoc in ea epistola contigisse cernimus: ea siquidem primis illis temporibus, id est, cum adhuc multi eorum viverent, qui cum ipsis apostolis consuetudinem habuerant . . ., generatim ab omnibus Christianis approbata fuit . . . Reliqua est apocalypsis, quod scriptum semper communi consensu tributum fuit Iohanni apostolo et euangelistae. Multi tamen hac de re dubitarunt. Verum Iustinus, qui eo propemodum tempore vixit, quo conscriptum fuit, illud ut Iohannis, quem diximus, opus citat . . . Quocirca non videtur propter parvam aliquam aut etiam magnam dissimilitudinem rationis scribendi in universum ac styli ab aliis eiusdem Iohannis scriptis longe diversi generis (quae omnium fortasse rationum potissima est, quae afferuntur ad probandum scriptum illud non esse ipsius) debere aut posse dubitari, quin eius sit opus. Auffallend in dieser ganzen Erörterung ist vor allem der vornehme, kühle Ton. Die Zeiten des Kampfes sind offenbar längst vorüber. Mit größter Seelenruhe wird gesagt: wenn selbst die sieben angefochtenen Bücher aus dem Neuen Testamente ausscheiden, so ist das kein sachlicher Verlust; denn was in ihnen steht, steht alles auch in den unangefochtenen Büchern. Andrerseits werden aber auch die Zweifel nicht ernst genommen. Die wichtigsten der vorgebrachten Bedenken (z. B. der stilistische Unterschied zwischen den beiden Petrusbriefen) scheinen vergessen. Unter diesen Umständen kommt man natürlich über alle Zweifel mit leichter Mühe hinweg. Die endgültigen Entscheidungen der alten Kirche wiegen schwerer, als kleine oder selbst große Bedenken wissenschaftlicher Art. Nur bei dem Hebräerbriefe kommt Sozzini der Kritik einen halben Schritt entgegen. Der Hebräerbrief sei nicht paulinisch, sondern habe einen Unbekannten zum Verfasser. Gleichwohl sei er voll kanonisch, da die alte Kirche ihn dafür gehalten hätte. — In anderen Punkten ist Sozzini verschiedenfach über Erasmus hinausgegangen. Er betonte z. B., in der Bibel sei nur das eigentlich Religiöse von Gott eingegeben.

Erasmus hat nicht nur auf die Unitarier eingewirkt, sondern auch auf viele andere, Katholiken sowohl wie Evangelische. Doch ist diese Sache zu wichtig, als daß sie sich in einem Zusatze behandeln ließe; ich verweise vorläufig auf § 4, 7, 9, 10 und 11.

§ 4. Thomas de Vio (Kajetan).

A. Die katholische Theologie des sechzehnten Jahrhunderts ist vom Humanismus sehr stark beeinflußt worden. Das ist nicht auffällig: hat doch diese Theologie selbst mit dazu beigetragen, daß überhaupt ein Humanismus entstand. So gab es von vornherein natürliche Beziehungen, die sich nicht leicht zerreißen ließen[1].

Die Theologie Ockams und seiner Schüler, die sog. terministische Theologie, war einst unter lautem Beifall von zahllosen Kathedern herab verkündet worden. Aber im fünfzehnten Jahrhundert ward man dieser Theologie in weiten Kreisen überdrüssig. Sie erschöpfte sich mehr und mehr in erkenntnistheoretischen Fragen und behandelte sie in einer so öden, spitzfindigen Weise, daß die Tatsachen selbst darüber zu kurz kamen. Ja, man mußte in dem Ockamismus schließlich sogar eine Gefahr für die Kirche erblicken. So geschah es, daß die Theologie des „neuen Wegs" (via moderna), wie man den Ockamismus auch nannte, eines Tages nur noch dem Namen nach „neu" war. Die sog. Theologie des „alten Wegs" (via antiqua, auch als via Scoti[2] bezeichnet) trat den Vertretern des „neuen Wegs" scharf gegenüber, und zwar mit Forderungen, die viel neuer waren, als die Grundsätze der Ockamisten. Die Gelehrten des „alten Wegs" trieben nämlich, wenn ich so sagen darf, Tatsachenkult. Um Erkenntnistheorie kümmerten sie sich wenig. Ihnen stand es von vornherein fest, daß die Tatsachen erkennbar sind. Es war der Wahlspruch des alten Wegs: De terminis non curamus; nos imus ad res. Wer diesem Wahlspruch folgte, der nannte sich stolz einen Realisten. Man sieht sofort: der „alte Weg" führte zu ganz ähnlichen Forderungen, wie der Humanismus. Beide wollten zu den Quellen des Wissens zurückkehren, auch zu den Quellen der ältesten Kirchengeschichte. Beide boten alle Mittel sprachlicher Gelehrsamkeit auf, um diese Quellen zu ergründen. So mußten sie auch beide einander befruchten. Zwar zogen sich nach dem Streite Reuchlins mit Hoogstraten und nach dem Erscheinen der Dunkelmännerbriefe die Theologen des „alten Wegs" von den Humanisten zurück[3]. Aber daß der Humanismus und der „alte Weg" wenigstens teilweise die gleichen Ziele verfolgten, konnte auch durch diesen Bruch nicht verhindert werden.

---

[1] Diese Zusammenhänge hat zuerst Heinrich Hermelink sichergestellt: Die Anfänge des Humanismus in Tübingen I (Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, Neue Folge 15, 1906 S. 322 ff.); Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, Tübingen 1906, S. 151 ff.; Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, Tübingen 1907, S. 10 ff.

[2] D. h. Anhänger des Johannes Duns Skotus († 1308).

[3] Vgl. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen S. 38.

Man versteht so, daß Erasmus' Kritik am Neuen Testamente von einem hervorragenden Theologen des „alten Wegs" aufgenommen wurde: von Thomas (Jakob) de Vio, dem Manne, der aus der Geschichte Martin Luthers allgemein bekannt ist unter dem Namen Kajetan[1].

Als Kajetan im Oktober 1518 in Augsburg mit Luther verhandelte, konnte man meinen, daß er für theologische Dinge nur wenig Verständnis besaß. Aber das war nicht der Fall. In Augsburg war Kajetan durch bestimmte politische Absichten des Papstes gebunden. Wo dieser Zwang wegfiel, zeigte sich Kajetan als tüchtiger Theolog und wahrheitsliebender Forscher. Er scheute auch vor sehr kühnen Behauptungen nicht zurück, die ihm leicht den Ruf eines Ketzers eintragen konnten und eingetragen haben. Seine Werke wären später fast auf den Index gekommen. Aber man hütete sich am Ende doch, der Welt das Schauspiel eines verdammten Kardinals zu geben. Man hielt es für vorteilhafter, die anstößigen Stellen aus seinen Schriften zu entfernen (1570).

B. Für den, der die Geschichte des Kanons verfolgt, kommen vor allen Dingen die zahlreichen Bibelkommentare Kajetans in Frage. Kajetan war ein ausgezeichneter Exeget. Wie Laurentius Valla und Erasmus erkannte er, daß die Vulgata des Hieronymus nicht unfehlbar ist. Er ging auf den Grundtext zurück, wie die Humanisten; er pflegte sogar zu sagen: „Wer nur die lateinische Übersetzung der Bibel versteht, der versteht nicht das untrügliche Gotteswort, sondern allein die Worte des Übersetzers, die leicht irren können[2]." Natürlich mußte sich Kajetan unter diesen Umständen auch mit Textkritik befassen. Er tat das mit gutem Erfolge. Wie Erasmus erkannte er z. B., daß der Markusschluß Mark. 16_9 ff. und die Erzählung von der Ehebrecherin Joh. 7_{53}—8_{11} ursprünglich nicht in den Evangelien standen. Noch wichtiger war, daß Kajetan gesunde exegetische Grundsätze vertrat. Er verwarf zwar nicht die Lehre von der Wortinspiration; aber er verwarf ihre gefährlichste Konsequenz: die allegorische Exegese. Kajetan trat für den Wortsinn ein. Es machte ihm nichts aus, daß er dabei die alten Kirchenväter gegen sich hatte[3]. Überhaupt hatte Kajetan eine starke Abneigung gegen alle Spitzfindigkeiten in der Exegese[4] — ein treuer Anhänger

[1] Geboren 1469 in Gaëta, seit 1484 Dominikaner, 1517 Kardinalpresbyter von S. Sisto, 1519 Bischof seiner Vaterstadt, † 1534 in Rom.

[2] Bestärkt wurde Kajetan darin durch den auch ihm aufgenötigten Kampf mit den Evangelischen. Wenn man diese nur aus der Vulgata zu widerlegen suchte, war man von vornherein im Hintertreffen. [3] In einigen Fällen, die sich jedoch leicht erklären, trat Kajetan freilich für allegorische Deutung ein, und zwar gegen die kirchliche Überlieferung; er sah z. B. in der Schlange Gen.3_1 u. ö. nur eine symbolische Figur. [4] Z. B. fand Kajetan in dem Plurale אלהים keinen Hinweis auf die Dreieinigkeit.

des antiockamistischen „alten Wegs“. Kajetan schritt in all dem ein gutes Stück selbst über Erasmus hinaus[1]. Man begreift, daß er durch seine exegetischen Grundsätze zu mancherlei Aufstellungen geführt wurde, die der gemeinkatholischen Überzeugung seiner Zeit widersprachen. Er hielt z. B. (wegen Matth. 5_{32}) Ehescheidung wegen Hurerei für erlaubt. Er sah in der Ehelosigkeit der Priester kein unverrückbares Ideal usw.

Das alles muß man im Auge behalten, wenn man Kajetans kritische Äußerungen über einzelne neutestamentliche Bücher recht verstehen will. Niedergelegt sind sie vor allem in seinem Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen[2].

---

[1] Erasmus trat für die allegorische Exegese ein; s. oben S. 31.

[2] Ich teile die wichtigsten Stellen mit nach der Ausgabe: Epistolae Pavli et aliorvm apostolorum ad Graecam veritatem castigatae, per Reuerendissimum Dominum Dominum Thomam de Vio, Caietanum, Cardinalem sancti Xisti, iuxta sensum literalem enarratae. Recens in lucem editae. [Paris] 1532 (vorhanden auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig). Widmung an Kaiser Karl V.: Et quoniam intentionis meae fuit sensum dumtaxat germanum prosequi, ideo Apocalypsim Ioannis omisi: fateor enim ingenue me non penetrare illius mysteria iuxta sensum literalem. Einleitung zum Hebräerbriefe (Bl. clxxxviii f.; Datum : Caietae die . i. Junii . M. D. XXIX): De authore vero huius epistolae, certum est communem vsum ecclesiae & doctorum nominare Paulum. Hieronymus tamen in epistola ad Paulinum [vgl. Teil 1 S. 228 Anm. 5] de omnibus diuinae historiae libris, non audet affirmare illam esse Pauli. ait enim: Paulus Apostolus ad septem scribit ecclesias: octaua enim ad Hebraeos, a plerisque extra numerum ponitur. Septem itaque tantum affirmat Hieronymus epistolas ad ecclesias. — Et in epistola ad Euagrium de Melchisedec, explicat qui sunt isti plerique a quibus non acceptatur: dicendo de hac epistola ad Hebraeos. — Quam omnes Graeci recipiunt & nonnulli Latinorum. — De qua in lib. de vi. illust. dicit. Epistola autem usw. [vgl. Teil 1 S. 216 Anm. 6]. — Super Hieremiae autem xxxii. cap. (tractando illud, ecce dies venient & feriam pactum nouum) ait. hoc testimonio apostolus Paulus, siue quisquis alius scripsit epistolam, vsus est ad Hebraeos (folgen noch drei Hieronymusstellen). — Quae omnia ideo attulerim, vt ex his & aliis Hieronymi verbis alibi prudens lector aduertat Hieronymum non fuisse omnino certum de authore huius epistolae. Et quoniam Hieronymum sortiti sumus regulam ne erremus in discretione librorum canonicorum (nam quos ille canonicos tradidit, canonicos habemus: & quos ille a canonicis discreuit, extra canonem habemus) ideo dubio apud Hieronymum authore huius epistolae existente, dubia quoque redditur epistola: quoniam nisi sit Pauli, non perspicuum est canonicam esse. Quo fit vt ex sola huius epistolae authoritate non possit si quod dubium in fide accideret, determinari. Ecce quantum parit malum liber sine authoris titulo. — Coniecturam quoque nonnullam efficiunt duo in hac epistola contenta, quod non sit Pauli. Alterum est in principio epistolae: vbi ad probandum Christum esse superiorem angelis, quum dixisset cui aliquando dixit angelorum, filius meus es tu ego hodie genui te, addidit . & rursus ego ero illi in patrem & ipse erit mihi in filium. Quae verba scripta sunt. ii. Regum. vii. & . i. Paralip. xxviii. ad literam de Salomone . . . . Vti autem his verbis in sensu mystico, minorem reddit authoritatem probantis: in principio praesertim epistolae & apud Hebraeos. — Alterum est in cap. ix. vbi de testamento propriissime lo-

C. Es fällt auf den ersten Blick auf, daß Kajetan auch in seiner Kritik neutestamentlicher Bücher weit über Erasmus hinausging. Erasmus bestritt im wesentlichen nur die überlieferte Meinung über den Verfasser gewisser neutestamentlicher Bücher. Die kanonische Geltung der Bücher ließ er unangetastet; höchstens deutete er einmal leise an, es gebe unter den biblischen Büchern verschiedene Grade der Heiligkeit. Ganz anders Kajetan. Er hielt es für unsicher, ob der Hebräerbrief von Paulus herrührt. Aus dieser Unsicherheit folgerte er: auch die Kanonizität des Hebräerbriefes ist unsicher. „Wenn deshalb irgend eine Glaubensfrage zweifelhaft ist, so kann sie allein auf Grund der Autorität dieses Briefes nicht entschieden werden." Es tat Kajetan sichtlich leid, daß er diesen Satz aussprechen mußte. Er fügte hinzu: „Seht, so böse ist es, wenn man ein Buch ohne Verfassernamen hat!" Aber das hinderte Kajetan doch nicht, ganz offen und ehrlich die letzte Folgerung zu ziehen. Weiter bemerkte Kajetan zum zweiten und dritten Johannesbriefe: Hieronymus bezeichnet als Verfasser dieser Briefe nicht den Evangelisten Johannes, sondern einen anderen Johannes, den Presbyter; „und deshalb sind beide Briefe von geringerer Autorität". Ebenso zitierte Kajetan zum Judasbriefe die kritische Äußerung des Hieronymus (de vir. inl. 4); er folgerte aus ihr: „daraus geht hervor, daß dieser Brief von geringerer Autorität ist,

---

quitur vt distinguitur contra pactum usw. (Hier sucht Thomas de Vio dem Verfasser des Hebr. einen ähnlichen exegetischen Irrtum nachzuweisen). — Sed quid per coniecturas vagor? In secundo huius epistolae capitulo author huius epistolae numerat se inter illos in quos euangelica salus confirmata est per illos qui audierunt a domino Iesu. Paulus autem clamat quod non ab homine neque per hominem didicit, sed per reuelationem Iesu Christi: & quod Apostoli nihil sibi contulerunt &c. Nos tamen loquentes vt plures, Paulum authorem nominabimus. nam & sic quoque Hieronymus fecit, vtendo scriptis in hac epistola. Vgl. auch die Unterschrift Bl. ccvii: Commentariorum Thomae de VIo Caietani Cardinalis sancti Xisti in omnes germanas epistolas Pauli & eam quae ad Hebraeos inscribitur, Finis. Einleitung zum Jakobusbriefe (Bl. ccvii, datiert Caietae die III. Iunii M. D. XXIX): Non est vsquequaque certum an epistola haec sit Iacobi fratris domini: dicente Hieron. in lib. de vi. illu. de eo. Vnam tantum usw. [vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. — Salutatio hic [Jak. 1_1] posita tam pura est vt nulli salutationi cuiuscunque alterius Apostolicae epistolae conformis sit. nam nihil dei, nihil Iesu Christi, nihil gratiae nihilue pacis sonat: sed prophano more salutem. Nec ipse spipsum nominat Apostolum, sed tantum seruum Iesu Christi. Ex quibus simul iunctis minus certus redditur author. Einleitung zum zweiten Petrusbriefe (Bl. ccxvi f., datiert Caietae die. xx. Iulii. M. D. XXIX.): SEcvnda Petri apostoli epistola.) Haec secunda epistola non caret contradictoribus: dicente Hiero. de vir. illu. de Petro. Scripsit duas epistolas quae canonicae nominantur: quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter styli cum priore dissonantiam [vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. — Verum haec ratio non minus infert primam quam secundam non esse Petri. nam tantum dissonat prima a secunda quantum secunda a prima. Quo fit vt ex dissonantia styli neutra

als die sicheren Heiligen Schriften.“ Auch das war Kajetan zweifelhaft, wer der Verfasser des Jakobusbriefes ist. Er unterließ in diesem Falle eine Bemerkung über die Autorität der Schrift. Das kann ein Zufall sein. Kajetan verlor ja über den Verfasser des Jakobusbriefes nur einige wenige Sätze. Vielleicht war sich aber auch Kajetan seiner Sache hier nicht ganz sicher; Hieronymus sagte vom Jakobusbriefe ausdrücklich[1], er hätte nun allmählich Autorität erlangt.

Wie kommt es, daß der päpstliche Theolog in seiner Kritik neutestamentlicher Bücher kühner war, als der freie Humanist? Wir müssen den Grund wohl erstens in den verschiedenen Charakteren suchen. Erasmus war in allen wichtigen Fragen ein schwankendes Rohr. Die stille Gelehrtenarbeit am Schreibtisch war sein Ideal. So war es sein Ziel, alles zu vermeiden, was seine Stille stören konnte; er wollte keinen Anstoß erregen. Anders Kajetan, ein Mann, der ebenso sehr ein politisch betriebsamer Kirchenfürst war, wie ein Gelehrter. Es machte ihm nichts aus, einmal einen Seitensprung zu tun. Er fühlte sich stark genug, allen Anfechtungen siegreich zu begegnen.

Zweitens war es für Kajetan bedeutsam, daß er sich über die Maßstäbe seiner Kritik ganz klar war. Er war ein guter katholischer Christ oder wollte es wenigstens sein. Deshalb betrachtete er die kirchliche Überlieferung als maßgebend für die Festsetzung des Kanons. Aber unter kirchlicher Überlieferung verstand er nun nicht etwa die

---

reddatur Petri certa, si argumentum valet. Infirmum itaque [!] argumentum assumitur: quum vnum atque eundem hominem diuerso stylo quandoque scribere experientia testetur. Registrum Gregorii tantum dissonat ab aliis scriptis a Gregorio, vt si ex stylo arguendum esset negaretur Gregorii. Einleitung zum zweiten (und dritten) Johannesbriefe (Bl. ccxxix, mit der Erklärung des Jud. datiert Caietae die. xvii. Augusti. M. D. XXIX): SECVNda beati Ioannis epistola.) Circa authorem tam huius quam sequentis epistolae, scito quod Hiero. de viris illust. partim in Ioanne partim in Papia, manifestat authoritate ipsius Papiae alium esse Ioannem Euangelistam. & alium Ioannem seniorem qui scripsit has duas epistolas. Et propterea ambae minoris authoritatis sunt. Et primae quidem doctrina extracta est ex epistola beati Ioannis Apostoli usw. Einleitung zum Judasbriefe (Bl. ccxxx): Hiero. in li. de viris illust. ait. — Iudas frater usw. [vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. Haec ille. — Ex quibus apparet minoris esse authoritatis hanc epistolam iis quae sunt certae scripturae sacrae. Bl. ccxxxi endet die Erklärung des Judasbriefes mit der Unterschrift: Caietae die. xvii. Augusti. M. D. XXIX. aetatis autem propriae sexagesimoprimo. — Apocalypsim enim fateor me nescire exponere iuxta sensum literalem: exponat cui deus concesserit. (Die Ausgabe Epistolae Pavli et aliorvm apostolorvm, cum Actis, per R. D. Thomam de Vio Caietanum Cardinalem S. Xysti, ad Graecorum codicum fidem castigatae, & ad sensum literalem quam maxime accomodatae, Lvgdvni 1558, bietet wörtlich denselben Text; die Kenntnis der letzteren Ausgabe verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Geheimrat Prof. D. Heinrici in Leipzig.) Gedankenstriche habe ich an Stelle eines Absatzes im Originale verwandt.

[1] De vir. inl. 2 (vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2).

gemeinkatholische Überzeugung seiner Zeit, sondern die Überzeugung der alten Kirche; und diese wieder sah er verkörpert in der Person des Hieronymus. Den Hieronymuskult des Erasmus hat Kajetan auf die Spitze getrieben. Hatte Erasmus den Hieronymus des öfteren nur stillschweigend benutzt, so zitierte ihn Kajetan stets namentlich; und zwar zitierte er ihn, so oft er nur konnte. Bei der Besprechung des Hebräerbriefes teilt uns Kajetan eine ganze lange Reihe von Hieronymuszitaten mit. Auch dort erhält Hieronymus Recht, wo er gegen die „gemeinsame Sitte der Kirche und ihrer Lehrer" verstößt. Einmal erklärt Kajetan ausdrücklich: „Wir haben den Hieronymus als Regel erhalten, daß wir nicht irren bei der Ausscheidung der kanonischen Bücher; denn die Bücher, die er als kanonisch überlieferte, die haben wir als kanonische Bücher, und die, die er aus dem Kanon ausschied, die haben wir außerhalb des Kanons; wenn deshalb bei Hieronymus der Verfasser des Hebräerbriefes zweifelhaft ist, so wird auch der Brief zweifelhaft." Da Kajetan diesen Grundsatz klipp und klar ausspricht, so muß er natürlich zu einem Ergebnis gelangen, das weit über Erasmus hinausführt.

Drittens ist zu beachten, daß auch die inneren Gründe, die Kajetan verwertet, leichter zu einem sicheren Schlusse führen, als die inneren Gründe des Erasmus. Kajetan verwendet zwar nur selten innere Gründe. Wo er sie aber benutzt, da sind sie, von seinem Standpunkte aus betrachtet, meist entscheidend. Gegen den Hebräerbrief wendet Kajetan ein, daß er sich der allegorischen Exegese bedient. 2. Sam. 7_{14} (= 1. Chron. 28_6) sagt Gott von Salomo: „Ich will sein Vater sein, und er soll mein Sohn sein." Der Spruch wird Hebr. 1_5 auf Jesus bezogen. Das veranlaßt Kajetan zu dem Urteile: „Daß diese Worte in mystischem [d. h. allegorischem] Sinne gebraucht werden, verringert die Autorität dessen, der damit etwas beweisen will, noch dazu am Anfang des Briefes und gegenüber hebräischen Lesern." Weiter verweist Kajetan darauf, daß der Verfasser des Hebräerbriefes nach seiner eigenen Angabe Hebr. 2_3 das Evangelium nicht von Jesus selbst empfing, sondern von dessen Jüngern; Kajetan bemerkt ganz richtig, daß Paulus etwas derartiges nie gesagt hätte (Gal. 1_1)[1]. Weniger zwingend ist nur der innere Grund, den Kajetan gegen die apostolische Herkunft des Jakobusbriefes anführt: er findet dessen Grußüberschrift zu wenig christlich[2].

[1] Dieser Beweis ist wohl mittelbar oder unmittelbar aus Luthers Vorrede zum Hebräerbriefe (Absatz 1) entlehnt. Ich will allerdings nicht in Abrede stellen, daß er von Kajetan auch ein zweites Mal gefunden worden sein kann; er lag zweifellos nahe. Vgl. § 7.

[2] Das Argument erinnert an Luthers Vorrede zum Jakobusbriefe (Absatz 3). Vgl. § 7. — Es ist übrigens bedeutsam, daß Kajetan auch an den alttestamentlichen Apokryphen scharf Kritik geübt hat. Er wandelte hier ebenfalls in den Spuren des Hieronymus.

D. Will man Kajetans Kritik gerecht beurteilen, so darf man nicht übersehen, daß er an zwei Stellen doch auch hinter Erasmus zurückbleibt: die Offenbarung des Johannes, das Buch, das Erasmus am härtesten mitgenommen hatte, kritisiert Kajetan gar nicht; und den zweiten Petrusbrief nimmt er gegen alle Kritik ausdrücklich in Schutz.

Kajetans Stellung zur Offenbarung des Johannes ist ein Rätsel. Die Offenbarung ist das einzige Buch des Neuen Testamentes, das Kajetan nicht erklärte[1]. Glücklicher Weise war Kajetan offen genug, uns mitzuteilen, warum er das nicht tat. Am Schlusse der Erklärung des Judasbriefes sagte Kajetan: „Ich gestehe, daß ich die Offenbarung nach dem Wortsinn nicht erklären kann; möge sie erklären, wem Gott das gegeben hat." Ähnlich äußerte sich Kajetan in dem Widmungsschreiben an Kaiser Karl V., das dem Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen vorangestellt ist[2]. Wie ist über diese Begründung zu urteilen? Kajetan bestritt die Kanonizität des Hebräerbriefes auch deshalb, weil dieser Brief die allegorische Exegese verwandte. Bei der Johannesoffenbarung lag die Sache ähnlich: sie ergab Kajetans Ansicht nach nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn man sie allegorisch deutete. Trotzdem zweifelte sie Kajetan nicht öffentlich an. Vermutlich war ihm die altkirchliche Überlieferung zu gewichtig, die für die Offenbarung eintrat. Kajetan mußte aus Hieronymus[3] wissen, daß das Abendland, also auch Rom, frühzeitig die Offenbarung im Kanon hatte; dann war es aber bedenklich, sie zu kritisieren. Trotzdem ist es bedeutsam, daß Kajetan sich nicht getraute, die Johannesoffenbarung gegen ihre Widersacher zu verteidigen; er kannte ja sicherlich Erasmus' Angriffe gegen das Buch. So wird man zu dem Ergebnisse gelangen müssen: Kajetan ist zu einem bestimmten Urteile über die Johannesoffenbarung nicht gekommen.

Klarer ist Kajetans Stellung zum zweiten Petrusbriefe. Kajetan wußte aus Hieronymus, daß der zweite Petrusbrief im vierten Jahrhundert lange nicht allgemein anerkannt war, und daß man die Zweifel begründete mit einem Hinweis auf die stilistischen Unterschiede zwischen den zwei Petrusbriefen. Diese Bemerkung des Hieronymus verstand Kajetan ausgezeichnet zu entkräften. Zunächst deutete er Hieronymus dahin, nur wegen stilistischer Unterschiede habe man den zweiten Petrusbrief verworfen. Dann malte er seinen Lesern ein Schreckgespenst vor: wenn stilistische Unterschiede auf verschiedene Verfasser deuten, so werden beide Petrusbriefe unsicher; denn wer sagt uns, welches der echte Petrusstil ist? Aber dann

[1] Dieser Umstand erinnert an Erasmus; vgl. oben S. 23.
[2] Kajetan berührt sich hier wiederum nahe mit Luther; vgl. unten § 7.
[3] Z. B. epist. 129_3 ad Dardanum (Teil 1 S. 228 Anm. 5).

löst sich sofort alles in Wohlgefallen auf: Gregors des Großen Briefe zeigen einen ganz anderen Stil, als seine anderen Schriften; trotzdem nimmt kein Gelehrter an, daß hier kritische Echtheitsfragen vorliegen; Stilverschiedenheiten beweisen also gar nichts[1]. Warum hat Kajetan den zweiten Petrusbrief in Schutz genommen? Es scheint mir zweifellos, daß die von ihm angeführten Gründe nicht die einzigen Gründe waren. In ähnlicher Weise hätte sich z. B. auch der Hebräerbrief retten lassen. Ich sehe hier nur eine Möglichkeit. Die katholische Kirche, die Kirche des Petrus, hätte die Kritik an einer Petrus schrift besonders übel vermerkt. Wir lernten ja bereits[2], daß in dieser Sache die Pariser Universität besonders empfindsam war; auch Erasmus war so klug gewesen, sich über den zweiten Petrusbrief nur sehr vorsichtig zu äußern. Hier wird der eigentliche Grund liegen, der Kajetan bewog, den zweiten Petrusbrief zu schonen.

E. Trotz dieser Einschränkungen wird man doch urteilen müssen: Kajetan sprach seine Zweifel an einigen neutestamentlichen Büchern so offen aus, daß er bei seinen katholischen Zeitgenossen hier und da Anstoß erregen mußte. Er legte seine Zweifel ja nicht nur in den wenig gelesenen Kommentaren nieder; vielmehr deutete er sie auch in den Streitschriften an, die er gegen die Evangelischen ausgehen ließ[3]; und das waren Bücher, die bald in aller Händen waren. Dazu konnte es keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß Kajetans Kritik sehr angreifbar war. Ihm galt Hieronymus als der Hauptvertreter der katholischen Überlieferung. Aber Hieronymus war nicht Papst, ja nicht einmal Bischof. Die Feststellungen der Päpste über den Kanon, z. B. die Erlasse Damasus' I. und Innozenzens I., mußten viel bedeutsamer erscheinen, als die Bemerkungen des Hieronymus. Und diese Päpste wußten nichts davon, daß einzelne Bücher des Neuen Testamentes von geringerer Autorität seien.

Wie Erasmus, so wurde auch Kajetan vor allem von den Pariser Theologen wegen seiner Bibelkritik angegriffen. Man verübelte dem Kardinale vor allen Dingen, daß er die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes leugnete, die Ursprünglichkeit des Markusschlusses (Mark. 16_9 ff.) bestritt und die Vulgata des Hieronymus für fehler-

[1] Das ist wohl eine unmittelbare Polemik gegen Erasmus, der den Beweis aus dem Stile für den sichersten hielt (vgl. oben S. 18 und S. 19 Anm.). Kajetan hat sich in der Tat niemals eines Beweises aus dem Stile bedient.

[2] Vgl. oben S. 28 bei Anm. 1.

[3] Vgl. z. B. Erasmus, Leidener Gesamtausgabe 9 Sp. 866: Praeter tam multos veteres eosque praecipuos ecclesiae doctores Thomas Bionensis cardinalis Caietanus adhuc vivens cum alibi tum in libello contra Lutheranos de eucharistia sine Pauli nomine citat hanc epistolam [den Hebräerbrief]; uno loco subiicit „quod iuxta genuinum sensum tractat auctor illius epistolae". Si non dubitabat de auctore, quid opus erat illa periphrasi? Vgl. oben S. 29.

haft erklärte. Kajetan verteidigte sich gegen das Pariser Verdikt in einem Briefe, der vom 30. Dezember 1534 datiert ist[1]. Die Verteidigung klingt recht sophistisch. Kajetan weicht zunächst einen Schritt zurück. Er hätte, so erklärt er, nicht die kanonische Würde des Hebräerbriefes in Zweifel gestellt; sondern nur darauf hätte er hingewiesen, daß die kanonische Würde nicht leicht zu erkennen sei, daß also der Verstand hier Anlaß habe, bedenklich zu sein. Aber am Ende kehrt Kajetan doch zu dem freien Standpunkt zurück, den er früher eingenommen hatte. Er versichert: solange die Kanonizität des Hebräerbriefes für den Verstand nicht feststehe, sei auch die Autorität des Briefes nicht die höchste; man könne allein mit diesem Briefe keine Glaubenswahrheit gültig beweisen. Kajetan benutzt dann die Gelegenheit, noch einmal auf die hohe Bedeutung hinzuweisen, die Hieronymus in kanonsgeschichtlichen Fragen zukomme.

Neben den Pariser Theologen war es vor allen Dingen ein Ordensbruder des Kardinals, der seine Bibelkritik angriff: Ambrosius Katharinus[2]. Es war das ein Mann, dem verhältnismäßig

[1] Opvscvla omnia Thomae de Vio Caietani 3, Lyon 1587, S. 298 f. (Tractatus quintus decimus responsionum ad quosdam articulos nomine theologorum Parisiensium editos ad magistrum Ioannem studii Moguntini Regentem missarum). Die wichtigsten Stellen lauten: Tertius articulus [der Pariser Zensur] est: Epistola Pauli ad Hebraeos non est autentica. Iste articulus non est meus. In commentariis enim super dictam epistolam non negavi epistolam esse autenticam; sed dixi, quod, dubio apud Hieronimum autore eius epistolae existente, dubia quoque redditur epistola, quam, nisi sit Pauli, non perspicuum est canonicam; et non nego ipsam autenticam, existente authore epistolae dubio. Aliud est enim epistolam esse canonicam, et aliud est esse perspicuum quod est canonica. Perspicuitas enim spectat ad notitiam nostram; esse vero canonicam spectat ad ipsam epistolam secundum seipsam; si nanque tolleretur dubium et fieret perspicuum, non propterea epistola fieret noviter canonica; sed quae erat secundum se canonica, manifestaretur canonica; certum est tamen, quod durante dubio non est tantae autoritatis apud nos, ut sola sufficiat ad ea, quae sunt fidei. Ego igitur locutus sum de nostra notitia, non de ipsa epistola (ut verba mea clare sonant); articulus vero loquitur de epistola secundum se. Später heißt es: Advertendum est autem circa hunc articulum praecedentem et similes, quod ego nullam bibliae partem reieci, nisi quas reiicit beatissimus Hieronymus; et nullam partem aut particulam in dubium verti nisi illas, de quibus dubitat Hieronymus. Secutus sum Hieronymum et ex illius verbis deduxi consentanea sermoni eius. Hieronymus enim universae ecclesiae lumen est ad discernendas partes et particulas sacrae scripturae ab iis, quae non sunt partes nec particulae eius et ad discernendum partes seu particulas certas a dubiis. Cur itaque accusor sequens beatissimum Hieronymum? Accusando siquidem in istis me accusant Hieronymum, qui est principalis autor huiusmodi dubiorum. Am Schlusse das Datum: Romae 30. Decembris 1534. Vgl. übrigens ZKg 18, 1898, S. 250.

[2] 1487—1553. Er war zu Siena geboren und hieß eigentlich Lancelotto Politi. Als er 1517 Dominikaner wurde, nannte er sich Ambrosius Katharinus. 1521 hat er mit Luther Streitschriften gewechselt (Weim. Ausg. 7 S. 698 ff.). Vgl. J. Quétif und J. Echard, Scriptores ordinis praedicatorum recensiti 2, Paris 1721, S. 17.

wenig an der Sache lag, zu deren Wortführer er sich machte: er stritt, um zu streiten. Solche Gestalten hat jene disputierlustige Zeit in großer Zahl hervorgebracht; man denke nur an Johann Eck! Katharinus gab 1535 Bemerkungen zu Kajetans Bibelkommentaren heraus[1]. Diese Bemerkungen waren für Katharinus' Verhältnisse höflich geschrieben. Kajetan, der Kardinal, erhielt fast regelmäßig den Titel Reverendissimus. Katharinus wollte aus dem Grunde nicht scharf gegen Kajetan vorgehen, weil dieser, wie es hieß, all seine Sätze dem Urteil der Kirche unterwerfen wollte. Aber sachlich vertrat doch Katharinus einen Standpunkt, der dem Kajetans genau entgegengesetzt war. Und er ging dabei sehr geschickt vor. Zunächst wandte er sich gegen alle übertriebene Verehrung des Hieronymus. Petrus sei die größte altkirchliche Autorität, nicht Hieronymus. Überdies hätte Kajetan den Hieronymus des öfteren mißverstanden. Weiter wies Katharinus darauf hin, welche Autoritäten Kajetan gegen sich hatte: vor allem den großen Ordenstheologen Thomas von Aquino und die Pariser theologische Fakultät, die ja schon Erasmus' Kritik am Neuen Testamente zurückgewiesen hatte. Mit offenbarer Befriedigung erinnerte Katharinus daran, daß Kajetans Kritik sich berührte mit der Kritik des großen Ketzers Martin Luther. Dadurch brachte er Kajetan wenigstens mittelbar in den Geruch der Ketzerei. Sehr geschickt wies Katharinus auch auf den Denkfehler hin, der in Kajetans Stellung zum zweiten Petrusbriefe lag. Daß einzelne neutestamentliche Bücher in alter Zeit umstritten waren, stellte Katharinus nicht in Abrede. Aber er meinte: wenn diese Bücher dann trotzdem kanonisch wurden, so muß uns ihre Autorität umso unantastbarer erscheinen; denn was durch das Feuer des Zweifels hindurchgegangen ist, das ist doch unser sicherster Besitz. Nach Ambrosius Katharinus traten neben anderen Alfons de Castro, ein Spanier, und Gabriel Prateolus als Gegner Kajetans auf, vor allem aber der größte Dogmatiker des Dominikanerordens in jener Zeit, Melchior Kanus († 1560)[2]. Doch fehlte es Kajetan auch nicht an Freunden, die teils tapfer für ihn stritten, teils seinen Anschauungen wenigstens Daseinsberechtigung in der katholischen Kirche zuerkannten. Das lehrte die Geschichte des Tridentiner Konzils.

[1] Mir liegt folgende Ausgabe vor: Ad Reverendissimvm Patrem, ac generalem Magistrum, Magistrum Ioannem de Fenario, et caeteros patres ac magistros ordinis Praedicatorum, annotationes fratris Ambrosij Catharini Politi Senensis, eiusdem ordinis, in excerpta quaedam de commentarijs Reuerendissimi Cardinalis Caietani S. Xisti, dogmata, Paris 1535 (Berlin, Königliche Bibliothek).

[2] De locis Theologicis Libri duodecim, Lovanii 1564. Hier heißt es z. B. 2_{11}: Nec enim verum est, in libris canonicis decernendis ecclesiae regulam esse Hieronymum: quod Caietanus perperam ne dicam perniciose existimauit. Von diesem Standpunkte aus lehnte Kanus alle Kritik Kajetans am Neuen Testa-

§ 5. Das Tridentiner Konzil[1].

A. Es ist nicht verwunderlich, daß das Tridentiner Konzil es für nötig gefunden hat, genaue Bestimmungen über den Umfang und die Autorität der Bibel zu geben. Das Konzil behandelte alle Fragen, in deren Beantwortung wichtige Unterschiede zwischen den Evangelischen und den Katholiken zu Tage traten. Eine solche Frage war aber die Bibelfrage.

Minder verständlich erscheint es auf den ersten Blick, daß das Tridentiner Konzil trotz eifriger Arbeit doch zwei volle Monate brauchte, ehe es ihm gelang, die Autorität der Heiligen Schrift und der Überlieferung in einer Weise zu formulieren, die wenigstens der Mehrheit annehmbar erschien. Diese Tatsache weist darauf hin, daß im katholischen Lager durchaus keine Einigkeit herrschte. Männer wie Erasmus und Kajetan hatten nicht vergebens gewirkt. Sie hatten Schüler hinterlassen, die die Kritik am Neuen Testamente weiter verbreiteten. Natürlich war es ihnen nicht gelungen, all ihre Glaubensgenossen von dem Rechte ihrer Kritik zu überzeugen. Nur leidenschaftlicher und rücksichtsloser gingen die Gegner der Kritik jetzt vor. So kam es, daß es eine lange Weile dauerte, ehe sich auf dem Konzile die streitenden Brüder einigten.

Die Partei Kajetans wurde auf dem Konzile vor allem von zwei Prälaten vertreten: dem Bischofe Bertano von Fano und dem Generale der Augustinereremiten Seripando. Seripando verfocht die Kajetanschen Aufstellungen sogar literarisch. Außer diesen beiden hatte Kajetan aber noch eine ganze Reihe von Freunden unter den Konzilsteilnehmern. Wie Kajetan selbst wiesen sie hin auf Hieronymus' kritisches Urteil über einzelne Bibelbücher; Hieronymus sei aber in Sachen

---

mente ab. Es verdient jedoch Beachtung, daß er Kajetan gegen die allzu heftigen Angriffe des Katharinus in Schutz nahm. Er sagte z. B. (ebenda): In huius vero confirmatione argumenti Ambrosius Catharinus Caietanum affirmat tot peccata admisisse, quot verba pene effudit. Sic enim ille loquitur. Nec aduertit homo ad carpendum promptulus, se quoque in reprehendendo Caietano saepe ac multum errasse.

[1] Als Quellen kommen vor allem zwei Veröffentlichungen in Frage: A. Theiner, Acta genuina ss. oecumenici concilii Tridentini I, Leipzig [1874]; und (besonders wichtig): Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Edidit societas Goerresiana. Tom. I. Freiburg i. B. 1901 (Tagebücher des Severolus und des Massarelli). Daneben haben teilweise Quellenwert die ältesten Darstellungen: Paolo Sarpi (Pietro Soave Polano), Istoria del concilio Tridentino, London 1619, Buch 2; Sforza Pallavicini S. I., Istoria del concilio di Trento 6_{11}, Rom 1656 f. — Gut unterrichtet R. Seeberg, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 10, 1889, S. 546 ff. 604 ff. 643 ff.; die neueste Quellenpublikation konnte von Seeberg natürlich nicht verwertet werden). Vgl. auch Berger, La bible au seizième siècle S. 136 ff.

des Bibelkanons von der Kirche als Regel und Norm angenommen; also müsse sich die Kirche auch seine Kritik zu eigen machen. Weiter erinnerten sie natürlich an ihren Herrn und Meister Kajetan; dieser hätte sich die kritischen Äußerungen des Hieronymus zu eigen gemacht und sie sogar dem Papste Klemens VII. gegenüber vertreten.

Aber auch Kajetans Gegner waren zu Trient auf dem Platze. Unter den Prälaten stand ihnen vor allen Dingen der leidenschaftliche Petrus Pacheccus von Jaen (Giennensis) zur Seite.

B. Die Geschäftsordnung des Tridentiner Konzils war eine ganz eigentümliche. Man beriet zunächst in verschiedenen Klassen oder Partikularkongregationen. In den einzelnen Klassen saßen natürlich nur verhältnismäßig wenige Mitglieder. So war es den päpstlichen Legaten leicht, die Theologen einer Klasse unter einen Hut zu bringen. War das geschehen, so wurde eine Generalkongregation abgehalten; da beriet man nochmals über den betreffenden Gegenstand und einigte sich über den Wortlaut des Lehrdekrets, das man erlassen wollte. Dann erst fand eine Sitzung (sessio) statt, in der das Lehrdekret feierlich verkündet wurde.

Über den Bibelkanon verhandelte das Konzil, wie das ja ganz der Sache entsprach, sehr früh. In der Generalkongregation, die am 8. Februar 1546 stattfand, schlug der Kardinal de Monte vor, man solle nun an die Frage herantreten: welche Bücher sind kanonisch und welche nicht? Die Beantwortung dieser Frage sei notwendig sowohl für den Kampf mit den Ketzern als auch zur Erbauung der katholischen Christen. Die überwiegende Mehrheit stimmte dem Kardinale zu. Zwar erklärte ein Teilnehmer, die Frage des Bibelkanons auf dem Konzile zu erörtern, sei unnötig; hierüber streite man ja nicht mit den Lutheranern; diese leugneten zwar die Authentizität des Römerbriefes (!) und des Jakobusbriefes, wollten die Briefe aber nicht aus dem Kanon entfernen[1]. Doch diese Auffassung der Sachlage konnten sich die anderen Konzilsteilnehmer nicht zu eigen machen. Und mit Recht. Schon wegen der Uneinigkeit im eigenen Lager mußte einmal von autoritativer Seite eine Bestimmung über den Umfang des Kanons getroffen werden. Es kam hinzu, daß auch die Apostel in dem letzten der apostolischen canones[2], ferner verschiedene Konzilien,

[1] So Severolus. Statt des Römerbriefes ist natürlich der Hebräerbrief gemeint. Die ganze Bemerkung beleuchtet grell die Unwissenheit der damaligen katholischen Theologen in allen Dingen, die die Lehre der Evangelischen betreffen. Auch Sarpi ist nicht frei von dieser Unwissenheit. Er redet von sechs [!] neutestamentlichen Büchern, die Luther [!] aus dem Neuen Testamente verwiesen [!] hätte. Vgl. unten § 7, 8 und 10. Wir werden in § 6 sehen, daß selbst der gelehrte Sixtus von Siena über Luthers Kritik am Neuen Testamente ganz falsch unterrichtet ist. [2] Vgl. Teil 1 S. 93 Anm. 3.

wie das von Laodizea[1], Kanonsverzeichnisse aufgestellt hatten. Diesem Beispiele wollten die Väter von Trient folgen. Ihr Ansehen hob sich nur, wenn sie in den Spuren der Urkirche wandelten.

Nun fanden zunächst Partikularkongregationen statt, in denen man über den Umfang der Bibel Erörterungen pflog. Da platzten die Geister auf einander. Es bestanden ja die verschiedenartigsten Möglichkeiten. Man konnte, wie die Anhänger Kajetans vorschlugen, zwei Arten von Büchern unterscheiden: solche, die Grundlagen der Lehre bilden (fundamenta nostrae doctrinae), und solche, die zwar kanonisch sind, aber nur zur Belehrung des Volkes dienen, nicht zur Begründung der Dogmen verwandt werden dürfen[2]; zu dieser zweiten Art von Büchern mußten all die Schriften gerechnet werden, die einmal verworfen oder angezweifelt worden waren. Demgegenüber traten natürlich die Gegner Kajetans dafür ein, daß man allen Bibelbüchern in all ihren Teilen die gleiche Autorität zuspreche. Wie es zu geschehen pflegt, gab es nun aber auch noch eine Mittelpartei. Diese machte einen Vorschlag, der darauf hinauslief, die ganze Streitfrage zu verschweigen: es sollte, wie z. B. auf dem Konzile zu Karthago[3], einfach eine Liste der Bibelbücher aufgestellt werden ohne Angabe von Wertunterschieden; aber natürlich war es dann jedem unbenommen, sich Wertunterschiede hinzuzudenken. Man stritt aber nicht nur über die Frage, wie die Liste der biblischen Bücher zu gestalten sei. Man stritt weiter darüber, ob man die Gründe für die endgültige Entscheidung in dem Lehrdekret angeben solle. Gab man sie an, so erweckte man den Anschein, als sei das Konzil seiner Sache nicht sicher gewesen und erst nach langen Erwägungen zu einem Entschlusse gekommen. Gab man die Gründe nicht an, so konnte das Konzil als leichtfertig erscheinen.

Am 12. Februar 1546 trat wieder eine Generalkongregation zusammen. Auf dieser brachte Marcellus Cervinus (cardinalis S. Crucis) all die erwähnten Streitfragen zur Sprache. Zu seiner Klasse gehörten die dem Kajetan freundlich gesinnten Theologen Bertano von Fano und Seripando. Cervinus war keineswegs ihr schroffer Gegner: er betonte ausdrücklich, über die zur Verhandlung stehenden Probleme habe die Kirche noch nichts entschieden. Die liberale Partei ging nun sehr geschickt vor. Es wurde von ihrer Seite geltend gemacht: Augustin und Hieronymus urteilten über Kanonsfragen verschieden; es zieme sich aber für die Kirche nicht, in einen Streit zwischen den zwei berühmtesten Kirchenvätern einzu-

[1] Vgl. Teil 1 S. 94 Anm. 4. [2] Vgl. oben S. 36. In einem Punkte dachte die Partei Kajetans auf dem Konzile milder als Kajetan selbst: sie enthielt den umstrittenen Büchern das Prädikat „kanonisch" nicht vor.

[3] Vgl. Teil 1 S. 230 Anm. 2.

greifen[1]. Trotz dieses sehr gewichtigen Grundes siegte die Partei Pacheccos. Pachecco scheute sich nicht, in der am 15. Februar abgehaltenen Generalkongregation Kajetan selbst mit harten Worten zu tadeln, weil er über die Autorität einiger Bibelbücher disputiert und manche von ihnen als apokryph verworfen hätte. Das machte Eindruck. Schließlich stimmten die meisten dafür, man solle alle Bibelbücher für voll kanonisch erklären, ohne einen Wertunterschied zu machen. Eine genauere Angabe der Gründe im Lehrdekrete hielt man für unzweckmäßig.

Feierlich verkündet wurde das Lehrdekret[2] in der vierten Sitzung, die am 8. April 1546 stattfand. Da hob man ausdrücklich hervor,

[1] Von einem „Streit" zwischen Augustin und Hieronymus kann in Sachen des neutestamentlichen Kanons nicht die Rede sein. Wenn man Aug. de doctr. Christ. 2_{13} (Teil 1 S. 230 Anm. 1) mit Hier. de vir. inl. 1 ff. (Teil 1 S. 254 Anm. 2) vergleicht, so gewahrt man allerdings starke Widersprüche. Aber Hieronymus hat sich an anderen Stellen vorsichtiger geäußert, als in der Schrift de vir. inl.; sein Werk ist z. B. der Kanon des Damasus vom Jahre 382 (vgl. Teil 1 S. 52 Anm. 6 u. ö.).

[2] Für uns kommen folgende Bestimmungen in Frage: Decretum de canonicis scripturis. Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in spiritu sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus apostolicae sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in scripturis sanctis [Jer. 31_{22}] dominus noster Iesus Christus dei filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit [Matth. 28_{19} f. Mark. 16_{15}], perspiciensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis [2. Thess. 2_{15}], spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo vel a spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt vero infra scripti. Testamenti Veteris: quinque Moysis, id est: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Iosuae, iudicum, Ruth, quatuor regum, duo paralipomenon, Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Iudith, Esther, Iob, psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, parabolae, ecclesiastes, canticum canticorum, sapientia, ecclesiasticus, Isaias, Ieremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetae minores, id est: Osea, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias; duo Machabaeorum, primus et secundus. Testamenti Novi: quatuor evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem; actus apostolorum a Luca evangelista conscripti; quatuordecim epistolae Pauli apostoli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri apostoli duae, Ioannis apostoli tres, Iacobi apostoli una, Iudae apostoli una; et apocalypsis Io-

daß alle Bibelbücher mit der gleichen Verehrung aufgenommen werden sollen. Auch sonst verwarf man alle Ergebnisse und Vermutungen der Bibelkritik. Der Hebräerbrief wurde zwar am Schlusse der Paulusbriefe gelassen, aber doch als Brief des Apostels Paulus bezeichnet. Weiter sprach man von den zwei Briefen des Apostels Petrus, den drei Briefen des Apostels Johannes, dem Briefe des Apostels Jakobus, dem Briefe des Apostels Judas und der Offenbarung des Apostels Johannes. Das waren alles Pfeile, die gegen die Kritik eines Erasmus und eines Kajetan geschleudert wurden. Man wollte diese Kritik mit Stumpf und Stiel ausrotten. Deshalb redete man nicht einfach vom Jakobus- und Judasbriefe, sondern von den Briefen der Apostel Jakobus und Judas. In blindem Eifer sah man gar nicht, daß man damit den Verfassern dieser Briefe einen Titel gab, den sie gar nicht haben wollten. Daß schon Papst Damasus I.[1] ein ähnliches Mißgeschick zugestoßen war, kann kaum zur Entschuldigung des Tridentiner Konziles dienen. Es hat sich sonst doch sehr wenig um die altkirchliche Überlieferung gekümmert.

Durch das Tridentiner Konzil ist natürlich auch der Ausschluß des apokryphen Laodizenerbriefes und anderer Apokryphen[2] aus dem Neuen Testamente endgültig festgesetzt worden. Doch brauchte das Konzil hier nur eine bereits vollzogene Tatsache gutzuheißen. Es hatte über diese Apokryphen nicht erst zu streiten[3].

---

annis apostoli. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit. Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus post iactum fidei confessionis fundamentum sit progressura et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in ecclesia moribus sit usura. Decretum de editione et usu sacrorum librorum. Insuper eadem sacrosancta synodus considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiae dei, si ex omnibus Latinis editionibus quae circumferuntur sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur et poenis a iure statutis puniantur.

[1] Vgl. Teil 1 S. 52 Anm. 6.

[2] Vgl. oben S. 9 f.

[3] Dagegen hat dem Tridentiner Konzile die Frage nach der Geltung der alttestamentlichen Apokryphen viel zu schaffen gemacht. Den endgültigen Beschluß in dieser Sache s. oben S. 46 Anm. 2.

C. Das Tridentiner Konzil ist für die Kanonsgeschichte nicht nur deshalb von Bedeutung, weil es ein für die katholische Kirche maßgebendes Verzeichnis der biblischen Bücher aufgestellt hat. Es hat weiter auch die Stellung der Kirche zu der lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus, zur Vulgata, geregelt.

Im Laufe des Mittelalters war das Ansehen der Vulgata ständig gestiegen, je weiter sie sich verbreitete und je mehr die Kenntnis der Ursprachen den Theologen verloren ging. Der Humanismus rüttelte kräftig an dem Ansehen der Vulgata. Laurentius Valla und Erasmus wiesen ihr Fehler nach[1]. Kajetan konnte sich der Einsicht nicht verschließen, daß die humanistische Kritik auch hier im Rechte sei[2]. Diese Umstände nötigten das Tridentiner Konzil, sich über die Vulgata zu äußern. Man verhandelte über diese Fragen vor allen Dingen in der Generalkongregation, die am 17. März 1546 stattfand.

Die Anhänger Kajetans waren natürlich wieder auf dem Platze. Eindringlich erinnerten sie an die Erfahrungen, die Kajetan als Legat in Deutschland gemacht hätte: da habe er erkannt, daß man die Ketzer nur aus dem hebräischen und griechischen Urtexte der Bibel widerlegen könne. Auch hier berief man sich auf die Autorität des Hieronymus: dieser hatte sich ja sehr eingehend mit dem Urtext der Bibel beschäftigt. Nun gab die Partei Kajetans freilich zu: die Synode vermöge ja die Vulgata einer Durchsicht zu unterziehen; dabei würde ihr sicher der Heilige Geist zur Seite stehen; so könnte eine irrtumslose lateinische Bibel geschaffen werden. Aber eine solche Durchsicht bedeute eine Arbeit von Jahrzehnten. Deshalb sei es besser, allein den Urtext der Bibel als unfehlbar zu bezeichnen.

Das waren Erwägungen, die sich hören ließen. Trotzdem ging die Mehrheit der Konzilsteilnehmer nicht auf sie ein. Die einen sagten: eine Übersetzung, die schon so lange gebraucht wird, ist göttlich und authentisch. Wäre sie es nicht, so hätte ja der Streit mit Luther kein Ende: niemand würde wissen, was er glauben solle; denn den Urtext deutet natürlich jeder Gelehrte, wie es ihm beliebt. Andere wandten ein: die römische Kirche werde von Gott ebenso geliebt, wie einst die griechische Kirche und die jüdische Gemeinde; Rom müsse also die Heilige Schrift ebenfalls in seiner eigenen Sprache, auf Lateinisch, besitzen. Der Hauptgrund war wohl der, daß man die Einheit der Kirche nur dann für ganz gesichert hielt, wenn es nur einen autoritativen Bibeltext gab. Rom war von jeher sehr zugänglich für Bestrebungen, die der Einheit der Kirche zugute kommen mußten. Auf diese Weise wurden die Anhänger Kajetans auch in diesem Falle überstimmt: man erklärte die Vulgata für kanonisch. Alle Kritik der Vulgata schrumpfte

[1] Vgl. oben S. 13 f. [2] Vgl. oben S. 34.

zusammen in die Forderung: man solle nun eine Normalausgabe der Vulgata herstellen.

Verkündet wurde dieser Beschluß über die Vulgata ebenfalls in der vierten Sitzung am 8. April 1546. Fortan mußte bei allen Predigten, Vorlesungen und Disputationen die Vulgata zu Grunde gelegt werden. Der Urtext der Bibel war damit eigentlich zu einem bedeutungslosen Texte gemacht worden[1].

Die von dem Konzile gewünschte Musterausgabe der Vulgata erschien erst 1590 bei dem jüngeren Aldus Manutius, unter dem Titel Biblia sacra vulgatae editionis tribus tomis distincta ad concilii Tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. p. m. recognita et approbata. Als authentisch war sie schon 1589 anerkannt worden durch die Konstitution Aeternus ille. Die Konstitution sollte ewig gelten. Doch dauerte die Ewigkeit nur wenige Jahre. Man bemerkte bald, daß die Vulgataausgabe von 1590, die sog. Sixtina, fehlerhaft sei[2]. So bearbeitete man eine neue Ausgabe. Diese, die sog. Klementina, erschien 1592 unter Papst Klemens VIII.; ihr Titel lautet: Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V. p. m. jussu recognita atque edita. Gedruckt wurde sie wiederum von dem jüngeren Aldus Manutius. Daß die Klementina einen Fortschritt über die Sixtina bedeutet, läßt sich nur mit großen Einschränkungen behaupten.

D. Noch eine dritte Bestimmung hat das Tridentiner Konzil getroffen, die für die Kanonsgeschichte von Bedeutung ist: es gab ein klares Urteil ab über den Wert der Überlieferung[3].

Im Mittelalter war die Überlieferung tatsächlich sehr hoch geschätzt worden. Aber niemand hatte gewagt, sie grundsätzlich als eine ganz gleichberechtigte Größe neben die Heilige Schrift zu stellen. Das ward im sechzehnten Jahrhundert anders. Die Stimmung, die die Katholiken der Überlieferung gegenüber beseelte, war eine andere geworden, vornehmlich aus zwei Gründen. Erstens betonte der Protestantismus mit voller Schärfe, daß er von der Überlieferung gar nichts halte, daß ihm die Bibel alles sei. Wollte man dem Protestantismus gegenüber das eigentlich Katholische recht zur Geltung bringen, so lag es nahe, Heilige Schrift und Überlieferung einander gleichzustellen. Dasselbe schien zweitens auch die Wissenschaft zu

[1] Auch in anderer Weise suchte man darauf hinzuwirken, daß der Spielraum der exegetischen Wissenschaft eingeschränkt wurde. Man verbot z. B. den Exegeten, von der exegetischen Überlieferung abzuweichen. Übrigens bedeutete auch dieses Verbot einen Angriff auf die Schule Kajetans, der die Exegese der Väter nicht als verbindlich ansah (s. oben S. 34).

[2] Man hat jedoch ihre Fehlerhaftigkeit oft in übertriebener Weise betont.

[3] Über die Überlieferung in der katholischen Kirche vgl. vor allem Friedrich Loofs, Symbolik oder christliche Konfessionskunde, Tübingen und Leipzig 1902, S. 207 ff.

fordern. Der Humanismus und die Theologie des sog. „alten Wegs“[1] hatten gelehrt, welcher Wert der geschichtlichen Überlieferung zukommt. Man konnte sogar sagen: die Bibel verdankt ihre Autorität erst der Überlieferung der alten Kirche. Kein Geringerer als Kajetan hatte den Gedanken durchgeführt, daß der Kirchenvater Hieronymus als Norm bei der Festsetzung des Kanonischen zu gelten hat[2]. So schien es wissenschaftlich geboten, Schrift und Überlieferung einander mindestens gleichzustellen.

Das Tridentiner Konzil beschäftigte sich zuerst in einer Generalkongregation am 26. Februar 1546 mit der Frage der Überlieferung. Es trat sofort zutage, daß man in der Hauptsache einig war. Gab es doch sogar einige folgerichtige Denker, die offen erklärten: man glaube der Schrift nur wegen der Überlieferung. Ein Streit entstand eigentlich bloß darüber, ob man die einzelnen Überlieferungen aufzählen solle oder nicht. Pachecco setzte durch, daß man von einer Aufzählung absah; er erkannte deutlich, daß man sich nicht durch eine Aufzählung die Hände binden durfte gegenüber etwa neu auftretenden „Überlieferungen“. Denn wenn es einmal eine Liste kirchlich anerkannter Überlieferungen gab, so mußten die Überlieferungen, die in ihr keine Aufnahme gefunden hatten, entweder als nicht anerkannt oder als minder wichtig gelten; beides konnte unter Umständen sehr gefährlich werden. Die Überlieferung mußte in jedem Falle eine Größe bleiben, deren Umfang sich nach Belieben verändern ließ. Dagegen, daß man Heilige Schrift und Überlieferung als wesentlich gleichwertige Größen betrachtete, erhob nur ein Bischof ernstlich Einspruch: Jakobus Nachianti († 1569, Clodiensis). Als man am 5. April 1546 in einer Generalkongregation über den Wortlaut des Dekretes beriet, erklärte dieser Bischof sogar: er halte es für gottlos (impium), Schrift und Überlieferung einander gleichzustellen. Der Sturm der Entrüstung, der sich gegen ihn erhob, bewies aufs deutlichste, daß er unter den Vätern von Trient keinen Gesinnungsgenossen hatte. In der Generalkongregation vom 7. April 1546 wurde darüber abgestimmt, ob man der Heiligen Schrift und der Überlieferung gleiche oder nur ähnliche Autorität zuschreiben, ob man beide pari oder nur simili pietatis affectu verehren solle. Die Mehrheit stimmte für völlige Gleichstellung, für pari.

Auch die Erklärungen des Tridentiner Konzils über die Überlieferung wurden in der vierten Sitzung verkündet, am 8. April 1546. Nachianti war ehrlich und tapfer genug, keine innere Zustimmung zu dem Konzilsbeschlusse zu heucheln; er beschränkte sich auf die Erklärung, er werde dem Beschlusse gehorchen (Clodianus vero dixit se decreto pariturum).

[1] Vgl. oben S. 33. [2] Vgl. oben S. 37 f.

E. Man kann nicht sagen, daß die Beschlüsse des Tridentiner Konzils über die Heilige Schrift und die Überlieferung dem Geiste der katholischen Kirche entgegen wären. Aber dem Geiste der Wissenschaft im sechzehnten Jahrhundert waren sie entgegen. Denn die Beschlüsse knüpften unmittelbar an die mittelalterliche Entwickelung an. Diese wurde in ihnen zu einem durchaus folgerichtigen Abschlusse gebracht. Aber was der Humanismus und, ihm folgend, die Theologie des „alten Wegs" an neuen Erkenntnissen erarbeitet hatten, das wurde von dem Tridentiner Konzile in törichtem Stolze verschmäht.

Daß der Stolz töricht war, das wußten am besten die Deutschen: sie waren die fortgeschrittensten unter ihren Zeitgenossen; sie verstanden sich auch ausgezeichnet auf die Bedürfnisse der Polemik[1]. Die Deutschen konnten sich nicht genug wundern über die Kühnheit, mit der ein Häuflein von 5 Kardinälen und 48 Bischöfen leichthin Beschlüsse gefaßt hatte über die wichtigsten Fragen der Theologie. Die Verwunderung war um so größer, als unter den Vätern von Trient kein einziger hervorragender Theolog war, vor allem kein deutscher Theolog. Die meisten von ihnen waren Juristen und Politiker. Wer boshaft sein wollte, konnte ausrechnen, daß auf diesem „ökumenischen" Konzile nur ein ganz geringer Bruchteil der gesamten Christenheit vertreten war; und dennoch wollte dieses Konzil Beschlüsse fassen, die für die gesamte Christenheit bindend sein sollten!

Trotz alledem wurden die Konzilsbeschlüsse natürlich von den Katholiken anerkannt. Sie mußten anerkannt werden; sonst wäre eine Kirchenspaltung eingetreten; und da die Theologie in der neueren katholischen Kirche überhaupt eine sehr geringe Rolle spielt, so genügte das Gespenst der Kirchenspaltung, um alle Bedenken der Theologen gegen das Tridentinum mit einem Male niederzuschlagen. Der Unparteiische wird keinen Augenblick daran zweifeln, daß hier die äußere Einheit der Kirche zu teuer erkauft war: sie war erkauft gegen einen Verzicht auf die reinen Quellen des Christentums; von diesen hat sich die katholische Kirche nun, wenn sie dem Tridentiner Konzile treu bleibt, für immer entfernt.

§ 6. Die nachtridentinische Zeit.

Die Beschlüsse des Tridentiner Konzils wurden von den Katholiken aller Länder angenommen, wenigstens äußerlich. Daß insgeheim die Geister noch fortlebten, die durch das Tridentiner Konzil scheinbar besiegt worden waren, darf uns nicht wundernehmen. Diese

[1] Die folgende Stimmungsschilderung nach Sarpi.

Geister hatten ja für sich alle Freunde der wahren Wissenschaft und alle Vertreter der echten Frömmigkeit. Das Fortwirken von Einflüssen, die das Tridentiner Konzil hatte beseitigen wollen, war um so eher möglich, als es Mittel und Wege genug gab, die Konzilsbeschlüsse zu umgehen: man konnte recht gut dem Wortlaute des Tridentinums Genüge leisten und doch dem von ihm beabsichtigten Sinne zuwiderhandeln. Der Katholizismus aller Richtungen verstand sich damals ausgezeichnet auf haarspaltende Dialektik.

A. Zunächst ist die Kritik der Kajetanschen Schule[1] an einzelnen neutestamentlichen Büchern nicht ausgestorben. Diese Kritik konnte sich ja auf Tatsachen berufen, die nicht wegzuleugnen waren, vor allen Dingen auf Mitteilungen des Hieronymus; und den heiligen Hieronymus durfte die Kirche nicht einfach preisgeben; sie brauchte ihn zu anderen Zwecken gar zu nötig. Somit waren die Schüler Kajetans in der angenehmen Lage, daß die Grundlagen ihrer Kritik trotz der Tridentiner Beschlüsse von der Kirche voll anerkannt wurden. Man konnte deshalb ruhig weiter kritisieren, wenn es nur gelang, der Kritik ein kirchliches Mäntelchen umzuhängen.

Die Einflüsse des Humanismus und des unter seinem Banne stehenden „alten Wegs" erstreckten sich, soweit es sich um die katholische Kirche handelt, vor allem auf die Theologie der Dominikaner und der Jesuiten. So ist es ganz natürlich, daß wir gerade bei diesen die deutlichsten Nachwirkungen einer Kritik nach Kajetans Art bemerken. Ich nenne nur die zwei wichtigsten Theologen, die hier in Frage kommen: Sixtus von Siena und Robert Bellarmin.

Der Dominikaner Sixtus von Siena (Senensis, † 1599) redet in seiner Bibliotheca sancta[2], die zuerst 1566 erschien,

[1] Der Ausdruck „Kajetansche Schule" ist natürlich cum grano salis zu verstehen. In Wahrheit wissen wir von der Geschichte namentlich der Bibelexegese viel zu wenig, als daß wir uns hier über geschichtliche Zusammenhänge ein sicheres Urteil gestatten dürften. Aber die Vermutung mag berechtigt sein, daß wir es hier vorwiegend mit Einflüssen Kajetans zu tun haben.

[2] Bibl. sancta 1_1: Canonici primi ordinis, quos protocanonicos appellare libet, sunt indubitatae fidei libri, hoc est, de quorum autoritate nulla unquam in ecclesia catholica fuit dubitatio aut controversia, sed statim ab initio nascentis ecclesiae communi omnium orthodoxorum patrum consensu fuerunt recepti et ad confirmandam fidei nostrae autoritatem assumpti .... Canonici secundi ordinis, qui olim ecclesiastici vocabantur et nunc a nobis deuterocanonici dicuntur, illi sunt, de quibus, quia non statim sub ipsis apostolorum temporibus, sed longe post ad notitiam totius ecclesiae pervenerunt, inter catholicos fuit aliquando sententia anceps, veluti sunt in Veteri Testamento libri Esther usw. Similiter et in Novo Testamento Marci caput ultimum, Lucae historia de sudore Christi sanguineo et apparitione angeli, Ioannis historia de muliere adultera, epistola ad Hebraeos, Iacobi epistola, Petri epistola secunda, Ioannis epistola secunda et tertia, Iudae epistola, Ioannis apocalypsis atque

mit größter Unbefangenheit von dem Schwanken der alten Kirche in Fragen des Kanons. Er teilt mit, daß sieben neutestamentliche Bücher erst lange nach der Apostel Zeiten in der katholischen Kirche zu allgemeiner Anerkennung kamen: Hebräerbrief, Jakobusbrief, zweiter Petrusbrief, die zwei kleinen Johannesbriefe, Judasbrief und Offenbarung. Sixtus von Siena geht hier also in gewisser Weise selbst über Kajetan hinaus: die Tatsache, daß auch der zweite Petrusbrief und die Johannesoffenbarung von der alten Kirche bezweifelt wurden, gesteht er sich viel offener ein. In anderer Beziehung freilich bleibt Sixtus weit hinter Kajetan zurück. Er ist ein guter katholischer Christ. Deshalb fühlt er das Bedürfnis, seine Übereinstimmung mit den Tridentiner Beschlüssen hervorzuheben. Er tut das in der Weise, daß er betont: die Bücher, die einst bestritten wurden, genießen doch heutzutage die volle kanonische Autorität. Sixtus nennt sie zwar deuterokanonisch, im Gegensatz zu den protokanonischen Schriften, über deren Kanonizität die Kirche niemals in Zweifel war. Aber in den Worten „protokanonisch" und „deuterokanonisch" soll kein dogmatisches Werturteil liegen, sondern nur ein geschichtliches Urteil über die Art und Weise, in der die betreffenden Bücher kanonisch geworden sind. Demgemäß unterscheidet Sixtus von den deutero-

---

alii eiusdem generis libri [was das für alii libri sein sollen, verstehe ich nicht; wollte sich Sixtus vielleicht sichern gegen etwaige neue Entdeckungen der Geschichtswissenschaft, die auch andere Bücher des Neuen Testamentes als einst umstritten erweisen könnten?], quos olim prisci ecclesiae patres tànquam apocryphos et non canonicos habuerunt eosque apud solos catechumenos nondum canonicae lectionis capaces, ut in synopsi testatur Athanasius, primum legi permiserunt, deinde procedente tempore, ut Ruffinus in symbolo scribit, apud omnes fideles recitari concesserunt, non ad dogmatum confirmationem, sed ad solam populi instructionem; et quia publice in ecclesia legerentur, ecclesiasticos nuncuparunt; demum vero inter scripturas irrefragabilis autoritatis assumi voluerunt. Apocryphae autem, id est absconditae, occultae vel dubiae scripturae duobus modis dicuntur; vel quia ipsarum autor incertus est, quo sane modo contingere potest etiam aliquos ex canonicis libris esse apocryphos, quia non omnino ecclesiae certum est et compertum, quis hominum fuerit illorum scriptor, cum tamen ipsa certissime credat illorum autorem fuisse spiritum sanctum; vel alia ratione dicuntur apocryphae, hoc est absconditae, ignotae, incertae et obscurae autoritatis, quia non certe sciverint nec definire auserint ecclesiastici patres, an essent a scriptoribus suis afflatu spiritus sancti conscriptae, et ob id noluerunt eas vel ad confirmationem dogmatum Christianae fidei proferri vel ad plebis aedificationem publice in ecclesia legi et in templis pronuntiari, sed privatim et domi tantum legi permiserunt. Tales sunt tertius et quartus Esdrae libri usw. Neutestamentliche Apokryphen in dem zweiten Sinne kennt Sixtus nicht. Auf die deuterokanonischen Schriften des Neuen Testamentes kommt Sixtus im siebenten Buche noch einmal ausführlich zu sprechen. Dort wird auch die Kritik bekämpft, die das sechzehnte Jahrhundert an diesen Schriften geübt hat: die Kritik der phanatici anabaptistae, der athei Servetani, des Luther, des Kalvin.

kanonischen Büchern sehr streng die Apokryphen, deren Autorität zweifelhaft ist (zu den Apokryphen rechnet er z. B. das dritte und vierte Esrabuch). Es entspricht dem Gesagten, daß Sixtus auch lebhaft ankämpft gegen die Kritik, die im sechzehnten Jahrhundert an den deuterokanonischen Schriften geübt worden ist[1]; er bestreitet sowohl die Theologen, die an der Autorität dieser Bücher gerüttelt haben, als auch die anderen, die nur die herkömmliche Anschauung über den Verfasser der Bücher bezweifelten. Dabei legt Sixtus eine ziemliche Belesenheit an den Tag. Freilich sind seine Kenntnisse nicht immer sicher gegründet. Über Luther ist er z. B. schlecht unterrichtet; er verwechselt ihn mit den späteren Lutheranern[2].

Die Stellung, die der Jesuit und Kardinal Robert Bellarmin († 1621) in seinen Disputationes (1586 ff.) vertritt[3], ähnelt in Sachen des neutestamentlichen Kanons der Stellung des Sixtus von Siena. Er mag zwar, wie es scheint, die Ausdrücke „protokanonisch" und „deuterokanonisch" nicht leiden; sie sind seiner Meinung nach wohl allzu leicht einem Mißverständnisse ausgesetzt. Aber im übrigen scheidet er die neutestamentlichen Bücher in ganz dieselben Klassen, wie Sixtus von Siena. Von sieben Schriften des Neuen Testamentes erkennt auch Bellarmin ohne Umschweife an, daß ihr Ansehen einst zweifelhaft war; aber er hebt zugleich hervor, daß jetzt ihre volle Kanonizität und Apostolizität über allen Zweifel erhaben ist. Auch eine dritte Klasse von Büchern kennt Bellarmin; sie entspricht den „Apokryphen" des Sixtus von Siena; zu ihr gehören die Schriften, die einst von einzelnen bedeutenden Kirchenmännern für kanonisch gehalten wurden,

[1] Kajetan wird selten erwähnt — ob aus Pietät oder aus Politik? Von einem Zufall kann hier jedenfalls nicht die Rede sein.

[2] Sixtus wirft Luther vor, er habe alle sieben deuterokanonischen Schriften des Neuen Testamentes verworfen. Vgl. unten § 7 und 10. — Sixtus von Siena verteidigt auch einige protokanonische Schriften des Neuen Testamentes gegen kritische Bemerkungen, die ihnen seitens der Anabaptisten und der Servetaner zuteil geworden waren; so die Evangelien des Matthäus, Markus und Johannes und den ersten Johannesbrief.

[3] Disputationes, de verbo dei l. 1, cap. 4: Est autem omnis haec de numero sacrorum librorum disputatio divisa in partes tres. Primum enim de iis libris agendum erit, de quorum auctoritate nulla unquam fuit inter catholicos homines disceptatio. Deinde de iis, qui, tametsi vere prophetici aut apostolici sint, non tamen semper aeque certa et explorata eorum auctoritas fuit. Postremo de iis, qui, quamquam a nonnullis clarissimis doctissimisque viris aliquando in numero divinorum voluminum haberentur, publico tamen totius ecclesiae iudicio nunquam approbati sunt. Zur zweiten Klasse gehören von den neutestamentlichen Büchern: Teile von Mk., Lk. und Joh.; Hebr.; Jak.; 2. Pt.; ein Stück von 1. Joh.; 2. und 3. Joh.; Jud.; Offb. Zur dritten Klasse rechnet Bellarmin: Gebet Manasses; 3. und 4. Esra; 3. und 4. Makk.; Ps. 151 lxx; Anhang zu Hiob; liber Hermetis qui inscribitur Pastor. Genauer handelt Bellarmin darüber cap. 16 ff.

aber niemals, wie er glaubt, von der Kirche als solcher; z. B. der „Hirt" des Hermas[1].

Die Anschauungen des Sixtus von Siena und des Bellarmin über den Umfang und die Autorität des neutestamentlichen Kanons sind heute noch die Anschauungen der katholischen Kirche. Diese tritt z. B. noch heute dafür ein, daß der Hebräerbrief von dem Apostel Paulus herrührt usw.

B. Sehr unbequem mußte den ernsten katholischen Forschern das Urteil des Tridentiner Konzils über die Vulgata sein. Das Tridentiner Konzil hatte befohlen, die Vulgata als Heilige Schrift zu gebrauchen, und dadurch den Urtext geradezu ausgeschaltet. Doch die Unterschiede, die zwischen der Vulgata und dem Urtexte bestanden, waren in der letzten Zeit so stark betont worden, daß man sie unmöglich vergessen konnte. Der gesunde Menschenverstand mußte aber natürlich für die Auffassung eintreten, daß in allen strittigen Fällen der Urtext recht habe und nicht die Übersetzung des Hieronymus. Doch dem Tridentiner Konzil hatte es anders gefallen. Was war da zu machen?

Es gab wohl eine starke Partei unter den Katholiken, auch unter den Theologen, die mit dem Tridentiner Beschlusse über die Vulgata ganz Ernst machte. Sie wußte sogar, was man kaum glauben sollte, diesen Beschluß in der Polemik gegen die Ketzer sehr gut zu verwenden: man wies diese, wenn sie für den Grundtext der Bibel eintraten, darauf hin, daß der Grundtext eine sehr unsichere Größe sei: jede Handschrift biete andere Lesarten; man könne keinen einzigen Glaubenssatz sicher beweisen, wenn man auf diesem schwankenden Boden fuße. Daß freilich der ursprüngliche Wortlaut der Vulgata ebenso schwer festzustellen ist, wie der ursprüngliche Wortlaut des Grundtextes, das wollte diesen Theologen nicht eingehen.

Klein, aber bedeutungsvoll war die Schar der katholischen Theologen, die den Tridentiner Beschluß über die Vulgata als ein Verhängnis empfanden[2]. Auch sie waren gut kirchliche Theologen (wir finden z. B. Jesuiten in ihren Reihen). Sie wollten es demgemäß nicht zugeben, daß sie mit dem Tridentiner Konzile hier unzufrieden seien. Aber sie waren unzufrieden: sie deuteten das betreffende Dekret

[1] Ein Theolog vom Schlage des Sixtus von Siena und des Bellarmin war auch Richard Simon, der Verfasser der berühmten Histoire critique du texte du nouveau testament. Dieses Werk wird meines Erachtens heute vielfach überschätzt. Es bietet im Grunde nicht mehr, als Sixtus' Bibliotheca sacra. Mit Kajetans Kommentaren verglichen, mutet es geradezu kritiklos an.

[2] Vgl. z. B. L. van Eß († 1847), Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam decreti sensum nec non licitum textus originalis usum testantium historia, Sulzbach-Erfurt-Wien 1816.

um. Es solle nur für den praktischen kirchlichen Gebrauch die Benutzung der Vulgata vorschreiben, aber keineswegs diese Übersetzung als absolute dogmatische Autorität hinstellen. Die Vulgata nimmt also nach der Anschauung dieser Theologen eine ähnliche Stellung in der katholischen Kirche ein, wie die deutsche Lutherbibel in den deutschen evangelischen Kirchen: die Lutherbibel wird ja auch öffentlich gebraucht, gilt aber doch nicht als unfehlbare Lehrautorität.

Heutzutage kann man in der katholischen Kirche immer noch eine doppelte Stellung gegenüber der Vulgata wahrnehmen. Aber die trennende Kluft wird immer schmaler. Das reine Tridentinum dringt immer mehr durch.

C. Mit dem Urteile der Katholiken über die Vulgata hängt ihr Verhältnis zur Wissenschaft der biblischen Textkritik zusammen. Schon Erasmus hatte mit Energie darauf hingewiesen, daß die Vulgata nicht nur Übersetzungsfehler enthielt, sondern auch gelegentlich einen anderen Urtext benutzt hatte, als er in den meisten griechischen Handschriften vorlag. Er hatte das z. B. bei der Geschichte von der Ehebrecherin (Joh. 7_{53}—8_{11}) und bei dem sog. comma Iohanneum (1. Joh. 5_7 f.) nachgewiesen[1]. Kajetan hatte sich in diesem Falle dem Erasmus angeschlossen[2]. Aber das Tridentinische Konzil machte es durch die Kanonisierung der Vulgata den Katholiken unmöglich, den textkritischen Befund voll zu würdigen.

Natürlich ist sofort jedes Problem hier beseitigt, wenn die Vulgata mit dem griechischen Grundtexte genau übereinstimmt. In der Tat gibt es noch im zwanzigsten Jahrhundert katholische Forscher, die glauben, eine solche Übereinstimmung wahrnehmen zu können. Sie gelangen zu diesem Urteile freilich in einer Weise, die der Unbefangene nicht als wissenschaftlich berechtigt anerkennen kann. Der Katholik Friedrich Brandscheid gab 1906 und 1907 zu Freiburg i. B. ein Novum Testamentum Graece et Latine in dritter Auflage heraus. Dieses Buch enthält einen kritischen Apparat; aber dieser befaßt sich fast nur mit Kleinigkeiten. Alle wichtigen Lesarten fehlen. Der nicht ursprüngliche Markusschluß (Mark. 16_9 ff.), die Geschichte von der Ehebrecherin (Joh. 7_{53}—8_{11}) und das comma Iohanneum (1. Joh. 5_7 f.) stehen im Texte, und kein Wort im Apparate deutet an, daß der textkritische Tatbestand die drei Stücke als spätere Zusätze erweist[3].

Zur Ehre der katholischen Kirche müssen wir hinzufügen, daß es andere katholische Gelehrte gibt, die den unbequemen textkritischen

[1] Vgl. oben S. 14 (und 26). — Das comma Iohanneum stand ursprünglich nicht in der Vulgata; aber das konnte Erasmus noch nicht wissen.

[2] Vgl. oben S. 34. [3] Vgl. Eberhard Nestle im Theologischen Literaturblatt xxviii Nr. 23, 1907, Sp. 265 f.

Befund ohne Zögern anerkennen. Vor allem sind hier die Theologen aus der Schule Kajetans zu nennen, dieselben, die, wie wir sahen, durch ihre Unterscheidung protokanonischer und deuterokanonischer Schriften im Neuen Testamente den Tatsachen der ältesten Kanonsgeschichte gerecht zu werden suchten. Die gleiche Unterscheidung wandten sie auch auf die Ergebnisse der Textkritik an. Sixtus von Siena[1] hob hervor, daß im Urtexte des Neuen Testamentes die Abschnitte Markus 16_9 ff., Luk. 22_{43} f.[2], Joh. 7_{53}—8_{11} ursprünglich nicht enthalten waren; sie seien deshalb deuterokanonisch, d. h. erst später kanonisch geworden; gegenwärtig aber hätten sie dieselbe Autorität, wie die anderen Stücke des Neuen Testamentes. Bellarmin[3] schloß sich der Anschauung des Sixtus von Siena an. Wir werden diese Anschauung nicht teilen. Aber wir müssen doch anerkennen, daß hier ein ernsthafter Versuch vorliegt, sich mit den Tatsachen auseinanderzusetzen. Auch heute noch gibt es Katholiken, die einen ähnlichen Standpunkt zur Textkritik einnehmen. Vor kurzem hat uns ein katholischer Theolog, Karl Künstle, eine ausgezeichnete Untersuchung über das comma Iohanneum geschenkt (Das comma Iohanneum auf seine Echtheit untersucht, Freiburg i. B. 1905). In dem echt wissenschaftlichen Buche führt der Verfasser, obwohl er das comma Iohanneum für autoritativ halten muß, den Nachweis, daß es anscheinend im vierten Jahrhundert von dem spanischen Ketzer Priscillian geschaffen wurde.

Die Stellung der katholischen Kirche zur Wissenschaft der Textkritik ist also ebenso zwiespältig, wie ihre Stellung zur Vulgata.

D. Die Bestimmungen des Tridentiner Konzils über den Wert der Überlieferung haben der katholischen Kirche weniger Schwierigkeiten bereitet. Zwar war es dem Konzil nicht möglich gewesen, die völlige Gleichstellung von Schrift und Überlieferung einstimmig zu beschließen. Aber die unterlegene Minderheit verschwand in der Folgezeit sehr rasch. Die wissenschaftlich bedeutendsten Theologen, die Männer aus der Schule des „alten Wegs", hielten die Überlieferung hoch in Ehren. Hatte doch selbst der kühne Kritiker Kajetan die Überlieferung über alles geschätzt.

Und doch hat sich der Begriff der Überlieferung in nachtridentinischer Zeit gewandelt[4]. Kajetan verstand etwas anderes unter der Überlieferung, als seine Nachfolger in den späteren Jahrhunderten. Für Kajetan war die Überlieferung eine rein geschichtliche Größe: die Summe der Lehren und Sitten, die zur Zeit der alten Kirche gang

[1] Vgl. oben S. 52 Anm. 2. [2] Die Kritik dieser Stelle ist besonders bedeutungsvoll; sie wird von protestantischen Textkritikern der Gegenwart für echt gehalten. [3] Vgl. oben S. 54 Anm. 3. [4] Vgl. Loofs, Symbolik S. 207 ff.

und gäbe gewesen waren[1]. Mit diesem geschichtlichen Begriffe von der Überlieferung konnte man jedoch bald nichts mehr anfangen: er reichte nicht zu, um alle Eigentümlichkeiten der modernen katholischen Kirche zu rechtfertigen. So schuf die Not der Theologen einen neuen, wenn ich so sagen darf, dogmatischen Begriff von der Überlieferung. Man erkannte an, daß viele Eigentümlichkeiten der katholischen Kirche einst nur keimhaft vorhanden waren und sich erst später entfalteten[2]. Auch in dieser nachträglichen Entfaltung erblickt man heilige Überlieferung, wenn nur alles im Sinne der Kirche und mit ihrer Zustimmung geschieht. Da bei den heutigen Katholiken der Papst immer mehr als der autoritative Mittelpunkt der Kirche gilt, ist jetzt die Überlieferung identisch mit dem Willen des Papstes. Daraus erklärt es sich, daß man es für notwendig hielt, die Unfehlbarkeit des Papstes zum Dogma zu erheben.

Der Glaube an dieses Dogma läßt sich in seinen Wurzeln bis auf die letzten Jahrhunderte des Mittelalters zurück verfolgen[3]. Völlig klar zum Ausdruck gebracht hat ihn zuerst Robert Bellarmin[4]. Ungünstige politische Verhältnisse hinderten es, daß der Glaube rasch zum allgemein anerkannten Dogma wurde. Erst das Vatikanische Konzil hat am 18. Juli 1870 das Dogma verkündet, Erklärungen des Papstes über Fragen des Dogmas und der Sitte seien unfehlbar, soweit sie ex cathedra[5] erfolgen[6]. Das Ende der Entwickelung ist jedoch

[1] Die griechische Kirche hält an diesem Begriffe von der Überlieferung heute noch fest.

[2] Sehr deutlich redet darüber z. B. A. L. Feder S. I., Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg i. B. 1906, S. 116 ff. (vgl. meine Bemerkungen im Theologischen Literaturblatt xxviii 1907 Nr. 25 Sp. 294 f.).

[3] Vgl. Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle a. S. 1906, S. 538 f.

[4] Disput. tom. 1, 3. controv., lib. 4 c. 3: Summus pontifex, cum totam ecclesiam docet, in his quae ad fidem pertinent nullo casu errare potest. Ebenda c. 5: Non solum in decretis fidei errare non potest summus pontifex, sed neque in praeceptis morum, quae toti ecclesiae praescribuntur et quae in rebus necessariis ad salutem vel in iis, quae per se bona vel mala sunt, versantur. Ebenda c. 6: Probabile est pieque credi potest summum pontificem non solum ut pontificem errare non posse, sed etiam ut particularem personam haereticum esse non posse, falsum aliquid contra fidem pertinaciter credendo... Nam hactenus nullus fuit haereticus, vel certe de nullo probari potest, quod haereticus fuerit.

[5] Was ex cathedra bedeutet, hat Rom wohlweislich nur sehr unklar angegeben.

[6] Constitutio dogmatica 1 de ecclesia Christi c. 4: Itaque nos traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo ad dei salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et Christianorum populorum salutem sacro approbante concilio docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per

damit noch nicht erreicht. Bereits Bellarmin[1] bezeichnete es als eine fromme Meinung, daß der Papst auch als Privatperson unfehlbar ist. Diese fromme Meinung ist durchaus folgerichtig. Aber sie harrt noch der feierlichen Dogmatisierung[2].

Unter diesen Umständen kann natürlich nicht davon die Rede sein, daß Heilige Schrift und Überlieferung einander wirklich gleichstehen. Schon das Tridentiner Konzil hatte die Schrift nicht frei zu Worte kommen lassen, sondern angeordnet, man solle sie nach der Überlieferung deuten. Die Überlieferung, d. h. der Papst, steht über der Heiligen Schrift: er entscheidet kraft seiner Unfehlbarkeit, wie die Schrift zu verstehen ist. Vor kurzem hat uns der neue Syllabus (3. Juli 1907) wieder an diese Tatsache erinnert[3]. Es berührt merkwürdig, daß die Kirche trotz alledem i n n e r e Zustimmung zu ihren unfehlbaren Entscheidungen verlangt[4], obwohl sie sich nicht die Mühe nimmt, ihre Entscheidungen zu begründen.

Die Kanonsgeschichte endet also in der römischen Kirche damit, daß die Bibel durch das unfehlbare Papsttum zurückgedrängt wird.

---

assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse. Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod deus avertat, praesumpserit, anathema sit.

[1] Vgl. oben S. 58 Anm. 4.

[2] Immerhin ist es ein Fortschritt über das Vatikanum hinaus, wenn Rom jetzt erklärt, die Kirche habe auch über rein weltliche Fragen autoritativ zu urteilen. Der neue Syllabus verdammt (unter 5) den Satz: Quum in deposito fidei veritates tantum revelatae contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet, iudicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum. (Der Text des neuen Syllabus ist lateinisch abgedruckt in der Chronik der christlichen Welt 17, 1907 Nr. 36 S. 425 ff.)

[3] Verdammt werden die Sätze: 1. Ecclesiastica lex, quae praescribit subiicere praeviae censurae libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeseos scientificae librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur. 2. Ecclesiae interpretatio Sacrorum Librorum non est quidem spernenda, subiacet tamen accuratiori exegetarum iudicio et correctioni. 4. Magisterium Ecclesiae ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum Sacrarum Scripturarum sensum determinare potest. An Einzelheiten hebe ich hervor: 31. Doctrina de Christo, quam tradunt Paulus, Ioannes et Concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea, quam Iesus docuit, sed quam de Iesu concepit conscientia christiana. 32. Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo, quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Iesu Christi. 48. Iacobus in sua epistola (vv. 14 et 15) non intendit promulgare aliquod sacramentum Christi, sed commendare pium aliquem morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiae, id non accipit eo rigore, quo acceperunt theologi, qui notionem et numerum sacramentorum statuerunt.

[4] Der neue Syllabus verdammt unter 7 den Satz: Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo iudicia a se edita complectantur.

Zusatz 1. Die katholische Kirche hält fest an der alten Inspirationslehre. Der neue Syllabus verwirft folgende Sätze: 11. Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas eius partes ab omni errore praemuniat. 12. Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae Sacrae seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana. Eigentlich liegt ein Widerspruch darin, daß Rom die Bibel für göttlich hält im allereigentlichsten Sinne des Wortes und sie trotzdem zu einer so bedeutungslosen Rolle herabwürdigt.

Zusatz 2. Man begreift es, daß die katholische Kirche das Bibellesen eher einschränkt als fördert. Sie ist sogar gegen die Bibelgesellschaften mit harten Worten aufgetreten. In dem Syllabus Pius' IX. (Enzyklika Quanta cura vom 8. Dezember 1864) heißt es z. B. (unter 4) von den societates biblicae: eiusmodi pestes saepe gravissimisque verborum formulis reprobantur in epistolis encyclicis.

Zweiter Abschnitt.

Die evangelischen Kirchen.

Die katholische Kirche ist, was ihre Stellung zum neutestamentlichen Kanon betrifft, über das Mittelalter im wesentlichen nicht hinausgekommen. Zwar fanden sich im Humanismus und in der Theologie des „alten Wegs" Ansätze zu einer völligen Neugestaltung. Aber diese Neugestaltung drang nicht durch. Sie wurde nur vom Verstande gefordert, nicht von der Frömmigkeit; denn die Frömmigkeit der Humanisten sowohl wie der Gelehrten des „alten Wegs" war echt mittelalterlich gestimmt. Weil aber die neue Theologie des Humanismus und des „alten Wegs" nicht auf eine neue Frömmigkeit gegründet war, konnte sie leicht überwunden werden. Das Tridentinische und das Vatikanische Konzil bedeuteten den Sieg echt mittelalterlicher Gedanken.

Nicht Erasmus oder Kajetan,[1] sondern Martin Luther hat die mittelalterliche Frömmigkeit überwunden. Deshalb hat auch nur Luther mit Erfolg eine neue Stellung zum Bibelkanon begründen können.

§ 7. Martin Luther[1].

A. Luther war als Student und als junger Universitätslehrer kein Anhänger der Humanisten oder der Theologen des „alten Wegs". Er bekannte sich vielmehr zur Theologie Ockams oder, wie man da-

[1] Vgl. die Werke über Luthers Leben und Luthers Theologie (z. B. Theodor Kolde, Martin Luther, 2. Band, Gotha 1893; Julius Köstlin, Martin Luther, 5. Aufl., Berlin 1903, besonders 1 S. 457 ff. 562 ff.; Adolf Hausrath, Luthers Leben, 2. Band, 3. Tausend, Berlin 1905, S. 126 ff.; Julius Köstlin, Luthers

mals sagte, zur Schule des „neuen Wegs“[1]. Von den Einflüssen gerade dieser Theologie kam Luther auch dann nicht ganz los, als er mit der mittelalterlichen Frömmigkeit und der mittelalterlichen Kirche gebrochen hatte. Und diese Einflüsse des Ockamismus auf Luther waren durchaus nicht, wie man vielleicht meinen könnte, unheilvolle Einflüsse. Vielmehr ist gerade der Reformator Luther durch den Ockamismus gefördert worden[2].

Luther maß frühzeitig der Heiligen Schrift eine ganz besondere Autorität bei. Das hing nicht zuletzt damit zusammen, daß er ein Schüler Ockams war. Man tadelt am Ockamismus, daß er sich zumeist in spitzfindigen Untersuchungen über erkenntnistheoretische Fragen verlor. Aber, das darf man nicht übersehen, diese Untersuchungen waren nicht unfruchtbar. Sie dienten dem Nachweise, daß die menschliche Vernunft nichts sei. Wenn aber die Vernunft nichts galt, so mußte die religiöse Autorität umso höher geachtet werden, vor allem die Heilige Schrift. Bei Luther ist dieser Zusammenhang der Dinge ganz deutlich. Die menschliche Vernunft hat er sein Leben lang nicht schätzen gelernt: eine ganze Welt lag zwischen Luther, der an der Vernunft verzweifelte, und dem wissensseligen, wissensstolzen Humanismus. Aber gerade deshalb, weil Luther die Vernunft verachtete, klammerte er sich an die Heilige Schrift. Er sagte sogar einmal: in der Schrift sei kein Wort so gering, daß man es mit der Vernunft begreifen könne[3].

Freilich war die Heilige Schrift für Luther nicht von Anfang an die alleinige Autorität. Auch Luther hat über die Schrift zunächst gut mittelalterlich gedacht. Er wußte sehr genau, daß auch die Ketzer die Schrift besitzen, hochschätzen und mit ihrer Hilfe sich zu verteidigen suchen. Deshalb meinte er in seiner vorreformatorischen Zeit, die Auslegung der Bibel müsse kirchlich geregelt sein, vor allen Dingen dadurch, daß man die Exegese der Kirchenväter als Norm hinstelle[4].

Theologie, 2. Aufl., Stuttgart 1901); ferner vor allem Berger, La bible au seizième siècle S. 70 ff.; Johannes Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis, Leipzig 1899, S. 504 ff.; Otto Scheel, Luthers Stellung zur heiligen Schrift, Tübingen und Leipzig 1902 (hier auch eine Würdigung der sonstigen Literatur); Heinrich Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung (Aus Natur und Geisteswelt 113), Leipzig 1906; Henry H. Howorth, The origin and authority of the biblical canon according to the continental reformers. I. Luther and Karlstadt (The Journal of Theological Studies vol. 8 No. 31 S. 321 ff., April 1907).

[1] Vgl. oben S. 33.

[2] Vgl. zuletzt Heinrich Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, Tübingen 1906, S. 93 ff.

[3] Erlanger Ausgabe 15, 2. Aufl., 1870, S. 135. — Daß Luther in seiner bekannten Rede auf dem Reichstage zu Worms (1521) Bibel und Vernunft scheinbar einander gleichstellte, hat seine besonderen Gründe.

[4] Randbemerkung zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1509/1511, Weimarer Ausgabe 9, 1893, S. 38, 28 f.): Ego nisi aliter diceret b. Augustinus,

Damit trat also die kirchliche Überlieferung tatsächlich als eine ungefähr gleichberechtigte Größe neben die Heilige Schrift. Luther erkannte auch die kirchliche Autorität zunächst rückhaltlos an, in der die kirchliche Überlieferung sozusagen verkörpert schien: die Autorität des Papstes. Erst durch den Kampf, in den Luther durch den Streit um seine Thesen vom 31. Oktober 1517 hineingedrängt wurde, gewann Luther allmählich die Überzeugung, daß die Autorität der Kirche fallen müsse. Aber es kostete Luther schwere Mühe, zu dieser Überzeugung durchzudringen: wir sehen das aus den vielen Schwankungen, in denen sich Luthers Urteil über die verschiedenen Autoritäten damals bewegte. Erst seitdem Luther zu Leipzig mit Eck verhandelt hatte (Juli 1519), war er innerlich ganz frei von aller kirchlichen Autorität. Von da an fühlte er sich allein an die Schrift gebunden.

B. Es bedeutete noch keinen Bruch mit dem Mittelalter, daß Luther allein die Schrift als bindende Norm betrachten wollte. Auch mittelalterliche Christen hatten gelegentlich den Grundsatz verfochten, nur die Bibel könne als absolute Autorität gelten. Und gar mancher von diesen mittelalterlichen Christen hatte den Versuch gewagt, den Grundsatz zur Tat zu machen, selbst wenn die Kirche dem widersprach[1]. Und doch war Luthers Schriftprinzip letztlich ein ganz neues. Wir erkennen das sofort, wenn wir uns die Frage vorlegen: warum maß Luther der Heiligen Schrift so hohen Wert bei? Das Mittelalter schätzte die Bibel vorwiegend deshalb, weil sie schon von den Vätern als Heilige Schrift betrachtet wurde, weil sie das vornehmste Stück der kirchlichen Überlieferung war[2]. Dieser Gedanke war dem jungen Luther nicht fremd. Aber der Reformator Luther wies ihn weit von sich.

Der Reformator Luther[3] betrachtete die Heilige Schrift vor allem deshalb als maßgebende Autorität, weil sie Christum treibt,

Ego dicerem, quod pater non est pater nisi ex filio sive filiatione. Disputatio contra scholasticam theologiam (4. September 1517, Weim. Ausg. 1, 1883, S. 228, 34 ff.): In his nihil dicere volumus nec dixisse nos credimus, quod non sit catholicae ecclesiae et ecclesiasticis doctoribus consentaneum.

[1] Vgl. oben S. 11. [2] Vgl. oben S. 4 und 12.

[3] Die wichtigsten Belegstellen finden sich in Luthers Vorreden zu seiner Bibelübersetzung; sie lauten in dem ersten Drucke des deutschen Neuen Testamentes, der sog. Septemberbibel (erschienen am 21. September 1522 bei Melchior Lotther in Wittenberg) folgendermaßen (ich benutze den von J. Köstlin eingeleiteten Neudruck in W. Scherers Deutschen Drucken älterer Zeit in Nachbildungen I: Die Septemberbibel. Das Neue Testament deutsch von Martin Luther usw., Berlin 1883). Vorrhede.... Darumb ist auffs erste zu wissen,

weil sie den Menschen selig macht. Luthers gesamte religiöse Entwickelung war von der Frage beherrscht worden: wie finde ich einen gnädigen Gott? Die Antwort auf diese Frage hatte

---

das abtzuthun ist der wahn, das vier Euangelia vnd nur vier Euangelisten sind, vnnd gantz zuverwerffen, das etlich des newen testaments bucher teyllen, ynn legales, historiales, Prophetales, vnnd sapientiales, vermeynen damit (weyß nicht wie) das newe, dem alten testament zuuergleychen, Sondern festiglich zu halten, das gleych wie das allte testament ist eyn buch, darynnen Gottis gesetz vnnd gepot, da neben die geschichte beyde dere die selben gehallten vnd nicht gehallten haben, geschrieben sind, Also ist das newe testament, eyn buch, darynnen das Euangelion vnd Gottis verheyssung, danebe auch geschichte beyde, dere die dran glewben vnd nit glewben, geschrieben sind, Also das man gewiß sey, das nur eyn Euangelion sey, gleych wie nur eyn buch des newen testaments, vnd nur eyn glawb, vnd nur eyn Gott, der do verheysset.... So sehen wyr nu, das nicht mehr, denn ein Euangelion ist, gleych wie nur eyn Christus, Syntemal Euangelion nichts anders ist nochseyn kan, denn eyn predigt von Christo Gottis vnd Dauids son.. Der beschreybts lange, der viel werck vnd wort Christi beschreybt, als die vier Euangelisten thun, Der beschreybts aber kurtz, der nicht von Christus wercken, sondern kurtzlich antzeygt, wie er durchs sterben vnd aufferstehen, sund tod vnd helle vberwunden habe, denen die an yhn glawben, wie Petrus vnd Paulus. — Darumb sihe nu drauff, das du nit aus Christo eyn Mosen machist, noch aus dem Euangelio eyn gesetz oder lere buch, wie bis her geschehen ist, vnnd ettlich vorrhede auch Sanct Hieronymi sich horen lassen, Denn das Euangeli foddert eygentlich nicht vnser werck, das wyr da mit frum vnd selig werden, ia es verdampt solche werck, sondern es foddert nur glawben an Christo.... wilchs die rechten vnd Edlisten bucher des newen testaments sind. AUs disem allen kanstu nu recht vrteylen vnter allen buchern, vnd vnterscheyd nehmen, wilchs die besten sind, Denn nemlich ist Johannis Euangelion vnnd Sanct Paulus Epistelln, sonderlich die zu den Romern, vnd sanct Peters erste Epistel der rechte kern vnnd marck vnter allen buchern, wilche auch billich die ersten seyn sollten, Vnnd eym iglichen Christen zu ratten were, das er die selben am ersten vnd aller meysten lese, vnd yhm durch teglich leßen so gemeyn mechte, als das teglich brott, Denn ynn disen findistu nicht viel werck vnnd wunderthatten Christi beschrieben, Du findist aber gar meysterlich außgestrichen, wie der glawbe an Christum, sund, tod vnd helle vberwindet, vnd das leben, gerechtigkeyt vnnd seligkeyt gibt, wilchs die rechte artt ist des Euangeli, wie du gehoret hast. — Denn wo ich yhe der eyns mangelln sollt, der werck odder der predigt Christi, ßo wollt ich lieber der werck, denn seyner predigt mangelln, Denn die werck hulffen myr nichts, aber seyne wort die geben das leben, wie er selbs sagt. Weyl nu Johannes gar wenig werck von Christo, aber gar viel seyner predigt schreybt, widderumb die andern drey Euangelisten viel seyner werck, wenig seyner wort beschreyben, ist Johannis Euangelion das eynige zartte recht hewbt Euangelion vnnd den andern dreyen weyt weyt fur zu zihen vnnd hoher zu heben, Also auch Sanct Paulus vnnd Petrus Epistelln, weyt vber die drey Euangelia Matthei, Marci vnd Luce furgehen. — Summa, Sanct Johannis Euangeli vnd seyne erste Epistel, Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu den Romern, Galatern, Ephesern, vnnd Sanct Peters erste Epistel, das sind die bucher, die dyr Christum zeygen, vnd alles leren, das dyr zu wissen nott vnd selig ist, ob du schon kein ander buch noch lere nummer sehest noch horist, Darumb ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel gegen sie, denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat, Doch dauon weytter ynn

Luther die Kirche und ihre Überlieferung nicht geben können. Ja, die Kirche hatte es ihm geradezu schwer gemacht, die rechte Antwort zu finden. Aber die Heilige Schrift, ihr klarer Wortlaut, den auch ein

---

andern vorrheden. (Dann folgt das unten S. 81 f. besprochene Inhaltsverzeichnis). Bl. lxv. Vorrhede auff die Epistel zu den Ebreern. BIs her haben wyr die rechten gewissen hewbt bucher des newen testaments gehabt, Dise vier nach folgende aber, *haben vor zeytten eyn ander ansehen gehabt*, Vnd auffs erst, das dise Epistel zu den Ebreern nicht Sanct Paulus noch eynigs Apostel sey, beweyßet sich da bey, das, ym andern capitel stehet also, Dise lere ist durch die, so es selbs von dem hern gehoret haben, auff vns komen vnnd blyeben, Da mit wirts klar, das er von den Apostelln redet als eyn iunger, auff den solche lere von den Apostelln komen sey, villeicht lange hernach, Denn sanct Paulus Gal. 1. mechtiglich betzeuget, Er hab seyn Euangelion von keynem menschen noch durch menschen, sondern von Gottselber. — Vber das hatt sie eyn harten knotten, *das sie am*. 6. *vnnd* 10. *cap. stracks verneynet vnnd versagt die pus den sundern nach der tauffe*, vnd am. 12. spricht, Esau hab puß gesucht, vnnd doch nicht funden, *Wilchs widder* alle Euangeli vnd *Epistel Sanct Pauli ist*, Vnnd wie wol man mag eyn glos drauff machen, ßo lautten doch die wort so klar, das ich nit weys, obs gnug sey, Mich dunckt, es sey ein Epistel von vielen stucken zusamen gesetzt, vnd nicht eynerley ordentlich handele. — Wie dem allen, ßo ists yhe eyn außbundige gelerte Epistel, die vom priesterthum Christi meysterlich vnnd grundlich aus der schrifft redet, datzu das allte testament feyn vnnd reychlich außleget, das es offinbar ist, sie sey eyns trefflichen gelerten mans, der eyn iunger der Apostel gewesen, viel von yhn gelernet vnnd fast ynn der schrifft geubt ist, Vnd ob er wol nicht den grund legt des glawbens, wie erselbs zeuget cap. 6. wilchs der Apostel ampt ist, So bawet er doch feyn drauff, golt, sylber, edelsteyne, wie S. Paulus. 1. Cori. 3. sagt, Der halben vns nicht hyndern sol, ob villeicht etwas holltz, stro odder hew, mit vnter gemenget werde, sondern solche feyne lere mit allen ehren auffnemen, On das man sie den Apostolischen Epistelln nit aller dinge gleychen mag. — *Wer sie aber geschrieben hab, ist vnbewust*, will auch wol vnbewust bleyben noch eyn weyle, da ligt auch nichts an, Vns soll benugen an der lere, die er so bestendiglich aus vnnd ynn der schrifft grundet, Vnd gleych, eyn rechten feynen gryff vnd mas zeygt, die schrifft zu lesen vnd handelln. Bl. liii (lies lxxiii). Vorrhede auff die Epistelln Sanct Jacobi vnnd Judas. *DIe Epistel Sanct Jacobi, wie woll sie von den allten verworffen ist, lobe ich vnnd halt sie doch fur gutt*, darumb, das sie gar keyn menschen lere setzt vnnd Gottis gesetz hart treybt, Aber, das ich meyn meynung drauff stelle, doch on ydermans nachteyl, *acht ich sie fur keyns Apostel schrifft*, vnnd ist das meyn vrsach. — Auffs erst, das sie stracks widder Sanct Paulon vnnd alle ander schrifft, den wercken die rechtfertigung gibt, vnd spricht, Abraham sey aus seynen wercken rechtfertig worden, da er seynen son opffert, So doch sanct Paulus Ro. 4. da gegen leret, das Abraham on werck sey rechfertig [sic] worden, alleyn durch seynen glauben, vnnd beweyßet das mit Mosi Gen. 15. ehe denn er seynen son opffert, Ob nu dißer Epistel woll mocht geholffen, vnd solcher rechtfertigung der werck eyn glos funden werden, kan man doch sie darynn nit schutzen, das sie den spruch Mosi Gen. 15. (wilcher alleyn von Abrahams glawben vnd nicht von seynen wercken sagt wie yhn Paulus Ro. 4. furet) doch auff die werck zeucht, Darumb diser mangel schleust, das sie keyns Apostel sey. — Auffs ander, das sie will Christen leutt leren, vnnd gedenckt nicht eyn mal ynn solcher langer lere, des leydens, der aufferstehung, des geysts Christi, er nennet Christum ettlich mal, aber er leret nichts von yhm, sondern sagt von gemeynem glawben

verderbtes Kirchentum nicht auf die Dauer verdunkeln konnte, hatte schließlich Luthers Sehnen gestillt. Luther stand also vor der Tatsache, daß die Schrift allein helfen könne zur Seligkeit; denn sie

---

an Gott, Denn das ampt eyns rechten Apostel ist, das er von Christus leyden vnnd aufferstehen vnd ampt predige, vnnd lege des selben glawbens grund, wie er selb sagt Johan. 18. yhr werdet von myr zeugen, Vnd daryn stymmen alle rechtschaffene heylige bucher vber eyns, das sie alle sampt Christum predigen vnd treyben, Auch ist das der rechte prufesteyn alle bucher zu taddelln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben, odder nit, Syntemal alle schrifft Christum zeyget Ro. 3. vnnd Paulus nichts denn Christum wissen will. 1. Cor. 2. Was Christum nicht leret, das ist nicht Apostolisch, wens gleich Petrus odder Paulus leret, Widerumb, was Christum predigt, das ist Apostolich [sic], wens gleych Judas, Annas, Pilatus vnd Herodes thett. — Aber diser Jacobus thutt nicht mehr, denn treybt zu dem gesetz vnnd seynen wercken, vnd wirfft so vnordig eyns yns ander, das mich dunckt, es sey yrgent eyn gut frum man gewesen, der ettlich spruch von der Apostelln Jungern gefasset, vnnd also auffs papyr geworffen hat, oder ist villeicht aus seyner predigt von eynem andern beschrieben, Er nennet das gesetz, eyn gesetz der freyheyt, so es doch sanct Paulus eyn gesetz der knechtschafft, des zorns, des tods vnd der sund nennet. — Vber das, furet er die spruch Sanct Petri, Die liebe bedeckt der sund menge, Item demutiget euch vnter die hand Gottis, Item Sanct Paulus spruch Gal. 5. den Geyst gelust wider den hasß, So doch Sanct Jacobus zeytlich von Herodes zu Jerusalem, fur S. Peter todtet war, das woll scheynet, wie er lengst noch S. Peter vnd Paul gewesen sey. — Summa, Er hatt wollen denen weren, die auff den glawben, on werck sich verliessen, vnnd ist der sach mit geyst, verstand, vnnd wortten zu schwach gewesen, vnd zureysset die schrifft, vnd widerstehet damit Paulo vnd aller schrifft, wils mit gesetz treyben außrichten, das die Apostel mit reytzen zur lieb außrichten. Darumb will ich yhn nicht haben ynn meyner Bibel ynn der zal der rechten hewbtbucher, will aber damit niemant weren, das er yhn setz vnd hebe, wie es yhn gelustet, *denn es viel guter spruch* sonst *drynnen sind*, Eyn man ist keyn man ynn welltlichen sachen, wie solt denn dißer eyntzeler, nur alleyn, widder Paulum vnnd alle andere schrifft gellten? — Die Epistel aber Sanct Judas, kan niemant leugnen, das eyn austzog odder abschrifft ist aus Sanct. Peters ander Epistel, so der selben alle wort fast gleych sind. Auch so redet er von den Apostelln, als eyn iunger lengist her nach, *Vnd furet auch spruch vnd geschicht, die ynn der schrifft nyr gend stehen, wilchs auch die alten veter bewegt hat, dise Epistel aus der hewptschrifft zu werffen*, Datzu so ist der Apostel Iudas ynn kriechische sprach nit komen, sondern ynn Persen landt, als man sagt, das er ia nicht kriechissch [sic] hett geschrieben. Darumb ob ich sie wol preysse, ist doch eyn vnnotige Epistel vnter die hewbt bucher zu rechen [sic], die des glawbens grund legen sollen. Bl. [lxxviii]. Vorrhede auff die offinbarung Sanct Johannis. AN diesem buch der offinbarung Johannis, las ich auch yderman seynes synnes walden, will niemant an meyn dunckel odder vrteyl verpunden haben, Ich sage was ich fule, Myr mangellt an disem buch nit eynerley, das ichs wider Apostolisch noch prophetisch hallte, Auffs erst vnnd aller meyst, das die Apostell nicht mit gesichten vmbgehen, sondern mit klaren vnd durren wortten weyssagen, wie Petrus, Paulus, Christus ym Euangelio auch thun, denn es auch dem Apostolischen ampt gepurt, klerlich vnnd on bild odder gesicht von Christo vnnd seynem thun zu reden. — Auch, so ist keyn Prophet ym allten testament, schweyg ym newen, der so gar durch vnd durch mit gesichten vnd bilden handell, das ichs fast gleych bey myr achte dem vierden buch Esras, vnd aller dinge nicht

allein enthält das reine, unverfälschte Zeugnis von Christus. Diese Tatsache machte auf Luther einen ganz gewaltigen Eindruck. Sie gab ihm die Kraft, die mittelalterliche Anschauung von der Bibel über den Haufen zu werfen und eine neue Anschauung an ihre Stelle zu setzen: die Bibel ist Autorität, weil sie Christum treibt, weil sie zur Seligkeit verhilft.

Nun kann man freilich auch von dem Standpunkte des Evangeliums aus meinen (und man hat so gemeint), daß dies Urteil Luthers über die Bibel nicht ungefährlich ist. Das Hauptkennzeichen der Heiligen Schrift besteht nach Luther darin, daß sie Christum treibt; somit kann schließlich auch irgend ein Buch des sechzehnten Jahrhunderts, sagen wir z. B. eine Predigt, zum Range einer Heiligen Schrift emporgehoben werden. Und das wiederum vermag leicht dahin zu führen, daß das geschichtliche Christentum ersetzt wird durch irgend eine neue Religion, die mit ihm nur den Namen gemeinsam hat. Es kommt ja alles an auf die Entscheidung darüber, ob eine Schrift Christum treibt, und was überhaupt unter „Christum treiben" zu verstehen ist. Diese Entscheidung ist aber natürlich eine rein persönliche Sache. Es ist bekannt, daß jedermann in Christus gern seine eigenen Ideale wieder findet. Das Urteil „Dies Buch treibt Christum und muß deshalb als höchste Autorität gelten" kann also unter Umständen auf eine Schrift angewandt werden, die mit dem eigentlichen Christentum nur wenig zu tun hat.

Luther rief, das muß zugestanden werden, derartige Mißverständnisse seiner Anschauung selbst hervor. Er spitzte seine Gedanken gelegentlich sehr einseitig zu. So sagte er z. B. in der Postille[1]: „Also wollt ich Mosen, den Psalter, Esaiam, und auch denselben Geist nehmen,

---

spuren kan, das es von dem heyligen geyst gestellet sey. — Datzu dunckt mich das alltzu viel seyn, das er so hartt solch seyn eygen buch, mehr denn keyn ander heylige bucher thun, (da viel mehr angelegen ist) befilht, vnnd drewet, wer etwas dauon thue, von dem werde Gott auch thun &c. Widderumb sollen selig seyn, die da halten, was drynnen stehet, so doch niemant weys was es ist, schweyg das ers halten sollt, vnd eben so viel ist, als hetten wyrs nicht, Auch wol viel edler bucher fur handen sind, die zu hallten sind. — *Es haben auch viel der veter dis buch vortzeyten verworffen*, vnnd obs wol Sanct Hieronymus mit hohen wortten furet, vnd spricht, es sey vber alles lob, vnd so viel geheymnis drynnen, als wortter, so er doch des nichts beweysen kan, vnnd wol an mehr ortten seyns lobens zu milde ist. — Endlich, hallt dauon yderman, was yhm seyn geyst gibt, meyn geyst kan sich ynn das buch nicht schicken, Vnnd ist myr die vrsach gnug, das ich seyn nicht hoch achte, das Christus, drynnen widder geleret noch erkandt wirt, wilchs doch zu thun fur allen dingen eyn Apostel schuldig ist, wie er sagt Act. i. yhr solt meyne zeugen seyn, Darumb bleyb ich bey den buchern, die myr Christum hell vnnd reyn dar geben. Mit *schräg liegenden* Buchstaben sind die Stellen gedruckt, die von den Annotationes des Erasmus zum Neuen Testamente abhängig sind (vgl. oben S. 19 Anm. 1 und unten S. 78 f.).

[1] Erlanger Ausgabe Band 11, 2. Aufl., 1868, S. 274.

und ja so gut Neu Testament machen, als die Aposteln geschrieben; aber weil wir den Geist so reich und gewaltig nicht haben, müssen wir von ihnen lernen, und aus ihren Brünnlein trinken."

Aber man versteht Luther nicht, wenn man sich auf vereinzelte Aussagen dieser Art versteift. Wer tiefer blickt, der gewahrt, daß Luther das Neue Testament nicht nur deshalb schätzte, weil es klar Zeugnis gibt von Christus und seinem Erlöserwerke. Luther machte vielmehr außerdem die Voraussetzung, daß das Neue Testament apostolisch ist[1]. Diese Voraussetzung ist deshalb nicht etwa unwichtig, weil sie Luther niemals mit dürren Worten aussprach; denn, wenngleich unausgesprochen, lag sie doch all seinen Äußerungen über das Neue Testament zu Grunde. Luther schätzte das Neue Testament also auch darum, weil es von den Männern stammt, die Jesus am nächsten standen und somit am besten über ihn Bescheid wissen mußten. Daß Luther diesen Gedanken nie zu einer genau formulierten dogmatischen Theorie ausbildete, ist begreiflich genug: er erschien ihm selbstverständlich; auf wissenschaftliche Vollständigkeit aber war Luther nie bedacht.

Noch an einem anderen Punkte können wir hier bemerken, wie wenig es Luther darauf ankam, haarscharfe Formeln zu finden. Er deutete des öfteren an, daß seiner Meinung nach die Verfasser des Neuen Testamentes die Apostel sind. Aber niemals nahm er es mit dem Worte „Apostel" genau. Markus und Lukas stellte er nicht etwa hinter Matthäus zurück, weil sie nicht zu den zwölf Jüngern gehörten, die Jesus selbst erwählte. Es genügte Luther, wenn die Verfasser der neutestamentlichen Bücher ungefähre Zeitgenossen Jesu waren. Luther verlangte nicht einmal, daß es gerade christgläubige Zeitgenossen waren[2].

Aber, wie gesagt, in Luthers Werken tritt der Gedanke zurück, daß die Verfasser der neutestamentlichen Bücher Zeitgenossen Jesu sein müssen. So kommt es, daß Luther gelegentlich das Wort „apostolisch" auch in ganz anderem, nicht geschichtlichem, sondern dogmatischem Sinne braucht. Er sagt z. B. einmal[3]: „Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenns gleich Petrus oder Paulus lehret; wiederum, was Christum predigt, das ist apostolisch, wenns gleich Judas, Annas, Pilatus und Herodes thät." Hier heißt „apostolisch" nicht so viel wie „urchristlich"; sondern es heißt „was Christum treibt". Immerhin steht doch auch hier der Gedanke im Hintergrunde, daß alles „Apostolische" aus der Zeit Jesu stammen muß; denn Judas, Annas, Pilatus und Herodes waren Zeitgenossen Jesu, die von seiner Tätigkeit aus eigner Anschauung zu berichten wußten.

[1] Vgl. z. B. das eben mitgeteilte Lutherzitat. [2] Vgl. das nächste Lutherzitat. [3] Vgl. oben S. 65 Anm.

Wir fassen zusammen. Luther schätzt die Heilige Schrift deshalb als Autorität, weil sie von Christus, dem Heilande, klar Zeugnis ablegt. Im Hintergrunde ruht dabei der Gedanke, daß die Verfasser des Neuen Testamentes Jesus auch zeitlich und örtlich nahestanden.

Zusatz 1. Kunze (vgl. oben S. 61 Anm.) hat, einer Bemerkung Karl Thiemes (RE, 3. Aufl., 5., 1898, S. 452, 3ff.) nachgehend, folgendes zu zeigen gesucht: Luther betrachte nur das als kanonisch, was sich der geschichtlichen Forschung als apostolisch erweise; das sei Luthers maßgebender Grundsatz bei der Beurteilung des Kanons. Ich halte diese Theorie für allzu scharf zugespitzt, möchte sie aber nicht ohne weiteres ablehnen, wie das F. Kropatscheck (Occam und Luther, in Schlatters und Cremers Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie 4, Gütersloh 1900, S. 74 Anm.) und Scheel (vgl. oben S. 61 Anm.) tun. Meine obigen Darlegungen bewegen sich auf einer mittleren Linie.

Zusatz 2. Der Grundsatz „Heilige Schrift ist, was Christum treibt" ist dem Wortlaute nach keineswegs neu, wenn auch zweifelhaft bleibt, ob ihn Luther übernommen oder von sich aus unabhängig wieder geschaffen hat. Wir begegnen dem Grundsatze z. B. bei Tertullian (vgl. Teil 1 S. 40), bei Wiclif[1] und bei Erasmus (vgl. oben S. 30; von Erasmus könnte auch Luther beeinflußt sein; doch das ist unwahrscheinlich; Luther hatte, als Ockamist, nur wenig Beziehungen zu Humanisten; solche gewann er erst nach seinem reformatorischen Auftreten in ausgedehnter Weise; aber jener Grundsatz läßt sich schon vorher bei Luther nachweisen). Man darf natürlich nicht vergessen, daß Christus für Luther etwas ganz anderes ist, als für Tertullian, Wiclif und Erasmus: Luther sieht in Christus einzig und allein den Sünderheiland; wenn Luther sagt „Die Schrift treibt Christum", so meint er damit: sie predigt Sündenvergebung. Dem Inhalte nach ist also Luthers Grundsatz „Heilige Schrift ist, was Christum treibt" doch etwas Neues.

Zusatz 3. Man meint gelegentlich, Luther habe den Grundsatz „Heilige Schrift ist, was Christum treibt" nur selten vertreten[2]; man dürfe ihn deshalb nicht in den Mittelpunkt seiner Lehre von der Schrift stellen. Demgegenüber bemerke ich erstens, daß Luther den Grundsatz an sehr auffallender Stelle ausgesprochen hat, in seinen Vorreden zum deutschen Neuen Testamente; Luther mußte wissen, daß diese Vorreden bald in aller Händen sein würden[3], und deshalb gerade hier jedes Wort auf die Goldwage legen. Zweitens ist es eine Tatsache, daß Luther jenen Grundsatz nicht nur hier ausgesprochen hat, sondern auch an anderen Stellen; selbst vor seinem öffentlichen reformatorischen Auf-

---

[1] Johann Wiclifs de veritate sacrae scripturae . . . herausgegeben von R. Buddensieg 3, Leipzig 1904, S. 242: Oportet, omnem autoritatem scripture create originari ab ipso [d. h. Christo]. ideo oportet, primo capere ewangelium Cristi et apostolorum ac ad eius regulam scripturas alias concordare. conclusio autem finalis tocius scripture et cuiuslibet partis sue est, quod Cristus, deus et homo, est humani generis secundum modum congruentissimum redemptor, tocius salutis autor et ultimus premiator. Vgl. auch 1 S. xxxi und 330; dazu Buddensieg bei B. Beß, Unsere religiösen Erzieher, Leipzig 1908, 1 S. 263. Man darf bei derartigen Bemerkungen Wiclifs nicht vergessen, daß er niemals das evangelische Verständnis des Christentums erreichte, das Luther dann gewann.

[2] Diese Legende scheint auf Johann Gerhard zurückzugehen.

[3] Die Septemberbibel war zwar sehr teuer (sie kostete 1½ Gulden, d. h. rund 25 ℳ in heutigem Geldwert) und wurde nur in 3000 Exemplaren gedruckt. Doch wurde schon im Dezember 1522 eine neue Auflage nötig (die sog. Dezemberbibel; vorhanden in Halle a. S., Universitätsbibliothek) .

treten hat er ihn schon angedeutet (Scheel a. a. O. S. 17 f.). Ich teile eine wenig beachtete Stelle mit, deren Verwandtschaft mit den Vorreden des deutschen Neuen Testamentes sofort in die Augen springt: die Vorrede zur „Epistel Sanct Petri gepredigt und ausgelegt" (dieses Werk ruht auf Predigten, die Luther 1522 hielt, wurde aber nicht von Luther selbst herausgegeben, sondern von Kaspar Kruciger [† 1548], und zwar Ende 1523), Weim. Ausg. 12, 1891, S. 259, 5 ff. „Auffs erst, ist zu wissen, das alle Apostel eynerley lere furen, und ist nit recht, das man vier Evangelisten und vier Evangelia zelet, denn es ist alles, was die Apostel geschrieben haben, eyn Evangelion. Evangelion aber heysset nichts anders, denn ein predig und geschrey von der genad und barmhertzikeytt Gottis, durch den herrren [sic] Christum mit seynem todt verdienet und erworben, Und ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasset wirtt, sondernn mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz wellt erschallet und offentlich wirt außgeschryen, das mans uberal höret. Szo ist es auch nicht eyn gesetz buch, das viel gutter lere ynn sich hatt, wie mans bißher gehalten hat. Denn es heyst uns nicht werck thun, da durch wir frum werden, sondern verkundigt uns die gnad Gottis, umb sonst gegeben unnd on unßer verdienst, und sagt, wie Christus fur uns getretten ist und fur unßer sund gnug than, und sie vertilget, und uns durch seyne werck frum und selig macht. — Wer nu solchs predigt odder beschreybt, der leeret das recht Evangelion, wie denn alle Aposteln, sonderlich S. Paulus und Petrus ynn ihren Episteln. Drumb ist es alles ein Evangelion, was man predigt von Christo, wie wol eyner eyn andere weyß furet und mit anderen worten davon redet denn der ander. Denn es mag wol eyn kurtze odder lange rede seyn, und kurtz oder lang beschrieben werden. Wenn es aber darauff gehet, das Christus unßer heyland ist, und wyr durch den glawben an yhn on unßere werck rechtfertig und selig werden, so ist es eynerley wortt und eyn Evangelion, Gleych wie auch nur eyn glawb, eyn tauff ist ynn der gantzen Christenheytt. — Also hatt eyn Apostel eben das geschrieben, das auch ym andern steht. Aber wilche das am meysten und hohisten treyben, wie der glaub an Christum allein rechtfertig machet, das sind die besten Evangelisten. Drumb sind S. Paulus Epistel mehr eyn Evangelion denn Mattheus, Marcus und Lucas. Denn dise beschreyben nicht viel mehr denn die hystory von den wercken und wundertzeychen Christi. Aber die genad, die wyr durch Christum haben, streychet keiner so dapffer auß als S. Paulus, sonderlich ynn der Epistel zun Römern. Weyl nu viel mehr am wortt gelegen ist, denn an den wercken und thatten Christi, und wo man der eyns geratten müst, besser wer, das wyr der werck und hystory mangleten, denn des worts und der lere, sind die bücher billich am hochsten zu loben, die am meysten die lere und wort des hern Christi handlen. Denn wenn gleych die wunder werck Christi nicht weren, und wyr nichts davon wüsten, hetten wyr dennoch noch genug an dem wortt, on wilchs wyr nicht kunden das leben haben. — Also ist dieße Epistel S. Petri auch der edlisten bücher eyns ym newen Testament, und das rechte lauttere Evangelion, denn er thutt auch eben das, das S. Paulus und alle Evangelisten, das er den rechtschaffenen glawben leret, wie Christus uns geschenckt sey, der unßer sund hynweg nympt und uns selig macht, wie wyr hören werden. — Auß dem kanstu nu richten von allen büchern und leren, was Evangelion sey oder nicht. Denn was nicht auff dise art gepredigt odder geschrieben wirt, da magstu frey eyn urteyl fellen, das es falsch ist, wie gutt es scheynet. Dise macht zu urteylen haben alle Christen, nicht der Bapst odder Concilii, die sich rhümen, wie sie alleyn macht haben, die lere zu urteylen."

C. Luthers Grundsatz „Heilige Schrift ist, was Christum treibt" mußte, wenn er folgerichtig durchgeführt wurde, zur Kritik am neu-

testamentlichen Kanon veranlassen. Einem scharfen Beobachter (und ein solcher war Luther) konnte es nicht entgehen, daß der Heiland nicht in allen neutestamentlichen Büchern mit gleicher Deutlichkeit hervortrat. Es mußte deshalb nahe liegen, diese Bücher *je nach ihrem religiösen Werte in verschiedene Gruppen zu zerlegen*. Das hat denn Luther auch getan. Er war sich sogar seiner Sache so sicher und hielt sie für so wichtig, daß er sie an hervorragender Stelle zur Sprache brachte, in einem Abschnitte der Vorrede zum deutschen Neuen Testamente, der die Überschrift trug: „Welches die rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments sind“[1]. Aber auch an anderen Stellen äußerte sich Luther in ähnlicher Weise[2]. Er teilte dabei die neutestamentlichen Bücher in *drei Klassen* ein.

1) Eine Reihe neutestamentlicher Schriften bezeichnet Luther als „*die besten*“; denn in ihnen tritt das Erlösungswerk Jesu am deutlichsten zu Tage. Zu diesen „besten“ Schriften gehört von den Evangelien das Johannesevangelium. Es ist „das einige, zarte, rechte Hauptevangelium und den andern dreien weit, weit vorzuziehen und höher zu heben“. Enthält es doch reiche Mitteilungen von Jesu Worten, die „das Leben geben“; die drei anderen Evangelien erzählen mehr von Jesu Wundertaten, die den Menschen der Gegenwart „nichts helfen“ können. Weiter gehören zu den „besten“ Schriften des Neuen Testamentes natürlich die Paulusbriefe, vor allem Römerbrief, Galaterbrief und Epheserbrief, endlich ein paar katholische Briefe: der erste Petrusbrief und der erste Johannesbrief[3]. Über diese „besten“ Bücher urteilt Luther: sie sind „der rechte Kern und Mark unter allen Büchern .... und einem jeglichen Christen zu raten wäre, daß er dieselben am ersten und allermeisten lese und sich durch täglich Lesen so gemein [d. h. bekannt] machte, als das tägliche Brot“.

Es ist zu beachten, daß Luther auch innerhalb der „besten“ Schriften wieder Wertunterschiede annimmt. Am höchsten stehen die Paulusbriefe; vgl. z. B. D. Martini Lutheri colloquia ed. H. E. Bindseil 2, 1864, S. 221 f.: Ego iudico Ioannem Baptistam [weil er predigt: Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi] summum concionatorem, fur den höchsten prediger, post hunc Paulum. Nam et Petrus in sua Epistola [2. Petri 3_{15}] Paulum sibi longe praefert. Unter den Paulusbriefen wiederum schätzte Luther den Galaterbrief am höchsten. Er nannte ihn gelegentlich seine Käthe von Bora.

2) Eine zweite Gruppe vereinigt *die* neutestamentlichen Bücher, die zwar *auch Christum treiben, aber doch nicht so klar und deutlich*, wie die oben genannten „besten“ Bücher. Zu dieser zweiten Gruppe rechnet Luther die drei ersten Evangelien, die Apostelgeschichte, den zweiten Petrusbrief, den zweiten

[1] Vgl. oben S. 63 Anm. [2] Vgl. z. B. oben S. 69 (Vorrede zur Erklärung des ersten Petrusbriefs). [3] Man beachte, daß Luther ausdrücklich auch diese Briefe über die synoptischen Evangelien stellt.

und dritten Johannesbrief und wohl auch einige Paulusbriefe[1]. Luthers Urteil über diese zweite Gruppe von Büchern ist im allgemeinen auch recht günstig. Er zählt sie mit zu den „rechten gewissen Hauptbüchern des Neuen Testaments“[2].

3) Nun kennt Luther aber noch eine dritte Gruppe von neutestamentlichen Büchern. Dieser steht er mit scharfer Kritik gegenüber; denn er glaubt, daß sie Christum nicht treiben. Hierher gehören der Hebräerbrief, der Jakobusbrief, der Judasbrief und die Offenbarung des Johannes.

a) Am frühesten scheint Luther am Jakobusbriefe irre geworden zu sein[3]. Einer kritischen Äußerung über ihn begegnen wir bereits in seinen Resolutiones (August 1519). Und die Worte, deren Luther sich da bedient, machen durchaus nicht den Eindruck, daß ihm die kritischen Bedenken erst in dem Augenblicke gekommen sind, in dem er die Resolutiones niederschreibt[4]. Man begreift diesen Tatbestand sehr wohl. Luther hatte die Erkenntnis ganz neu gewonnen, daß der Mensch gerechtfertigt wird ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Diese Erkenntnis stand im Mittelpunkte seiner Frömmigkeit. Luther mußte es als peinlich empfinden, daß der Jakobusbrief das gerade Gegenteil zu sagen schien. Wurde ihm doch auch von seinen Gegnern wieder und wieder der Jakobusbrief entgegengehalten. In den Resolutiones suchte Luther allerdings noch einen Ausgleich zu finden zwischen Paulus und Jakobus. Aber er fügte doch schon hinzu: der eine Jakobusbrief dürfe in keinem Falle gegen die ganze sonstige Schrift geltend gemacht werden; ihm fehle ja auch die rechte apostolische Majestät (zu diesem Urteile ist Luther zweifellos durch Erasmus angeregt worden). Deutlicher urteilte Luther bereits in seiner gewaltigen Streitschrift über die babylonische Ge-

[1] Die Einteilung ist nicht ganz sicher, weil Luther die Schriften der zweiten Gruppe nicht ausdrücklich aufzählt.

[2] S. oben S. 64 Anm.

[3] Gustav Kawerau, Die Schicksale des Jakobusbriefes im 16. Jahrhundert (in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 10, 1889, S. 359 ff.).

[4] Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis (Weimarer Ausgabe 2, 1884, S. 425, 10 ff.). Quod autem Iacobi Apostoli epistola inducitur „Fides sine operibus mortua est“ [Jak. 2_{17}], primum stilus epistolae illius longe est infra Apostolicam maiestatem nec cum Paulino ullo modo comparandus, deinde de fide viva loquitur Paulus. Nam fides mortua non est fides, sed opinio. At vide theologos, hanc unam autoritatem mordicus tenent, nihil prorsus curantes, quod tota alia scriptura fidem sine operibus commendet: hic enim mos eorum est, una abrepta oratiuncula textus contra totam scripturam cornua erigere. Die gesperrt gedruckten Worte beweisen, daß Luther Erasmus' Kritik am Jakobusbriefe kennt, wie sie in Erasmus' Annotationes zum Neuen Testamente niedergelegt ist (vgl. oben S. 20 Anm.).

fangenschaft der Kirche (6. Oktober 1520)[1]. Hier mußte sich Luther mit der unbequemen Tatsache auseinander setzen, daß die Römischen sich für das Sakrament der letzten Ölung auf Jak. 5_{14} f. beriefen, und zwar, wie es schien, nicht ganz mit Unrecht. Luther entgegnete ihnen: ein Apostel dürfe nicht von sich aus ein Sakrament stiften. Überdies sei der Jakobusbrief „höchstwahrscheinlich" nicht apostolisch; denn er sei des apostolischen Geistes unwürdig. Mündlich sprach sich Luther schon damals erheblich schärfer über den Jakobusbrief aus, als in den genannten Druckwerken, zum großen Ärger seines Amtsgenossen Karlstadt. Karlstadt erklärte gerade damals den Jakobusbrief in einer Vorlesung. Dieser wurde durch Luthers ablehnende Stellung zum Jakobusbriefe natürlich viel Abbruch getan. Denn die Studenten gingen auf Luthers Anregung mit Eifer ein. In jugendlichem Feuer setzten sie sich sogar hinweg über die Grenzen geschichtlicher Möglichkeit, die Luther stets beachtet hatte: es gab Anhänger Luthers, die den Jakobusbrief für ein Werk des Hieronymus erklärten[2]. Bald darauf wagte Luther auch in einer Druckschrift ein klares, rundes Urteil über den Jakobusbrief. Er sprach es aus in seinem deutschen Neuen Testamente (September 1522)[3]. Hier erkennt Luther zwar Lichtseiten an der Schrift des Jakobus an („daß sie gar kein Menschenlehre setzt und Gottes Gesetz hart treibt"). Doch der Schatten ist stärker als das Licht. Luther tadelt zweierlei an der Epistel: „Aufs erste, daß sie stracks wider Sankt Paulum und alle andere Schrift den Werken die Rechtfertigung gibt ...., aufs andere, daß sie will

---

[1] De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, Weimarer Ausgabe 6, 1888, S. 568, 1 ff. Verum habent hic, quod in os mihi retundant, nempe quod autoritate Iacobi Apostoli hic promissio et signum sit, quibus ego sacramentum constitui hactenus dixi. Dicit enim (folgt Jak. 5_{14} f.). 'Ecce, inquiunt, promissio remissionis peccatorum et signum olei.' — Ego autem dico: si uspiam delyratum est, hoc loco praecipue delyratum est. Omitto enim, quod hanc Epistolam non esse Apostoli Iacobi nec apostolico spiritu dignam multi [doch von den Zeitgenossen zunächst nur Erasmus] valde probabiliter asserant, licet consuetudine autoritatem, cuiuscunque sit, obtinuerit. Tamen si etiam esset Apostoli Iacobi, dicerem, non licere Apostolum sua autoritate sacramentum instituere. Aus dem Wortlaute dieser Äußerung Luthers (vgl. namentlich asserant, licet consuetudine autoritatem .... obtinuerit) geht hervor, daß sie sich (mittelbar oder unmittelbar) auf Hieron. de vir. inl. 2 (vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2) gründet. Nur die Worte nec apostolico spiritu dignam und valde probabiliter gehen über Hieronymus hinaus: sie stammen aus Erasmus; vgl. oben S. 20 Anm. und S. 71 Anm. 4.

[2] Wir verdanken die Kenntnis dieser Umstände Karlstadts De canonicis scripturis libellus (1520, bei Karl August Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 372; vgl. unten § 9). Karlstadt bemerkt u. a., daß Luther sich für sein Urteil über den Jakobusbrief auch auf den Stil der Schrift beruft; das paßt sehr gut zu Luthers Äußerung in den Resolutiones (oben S. 71 Anm. 4).

[3] Vgl. oben S. 64 f. Anm.

Christenleute lehren und gedenkt nicht einmal in solcher langer Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Geists Christi". Luther vermutet deshalb, daß der Verfasser kein Apostel ist, sondern ein jüngerer Christ, der aber vielleicht einzelne apostolische Sprüche verwertet. In dieser Anschauung wird Luther durch die Tatsache bestärkt, daß „Jakobus" offenbar den Galaterbrief und den ersten Petrusbrief benutzt. Luther faßt sein Urteil dahin zusammen: der Jakobusbrief sei im Vergleich zu anderen neutestamentlichen Büchern „eine rechte stroherne Epistel"[1]. Zwar will Luther niemanden hindern, den Jakobusbrief hochzuschätzen; aber die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben dürfe durch diese eine Schrift nicht erschüttert werden. Etwa zu derselben Zeit, in der Luther das deutsche Neue Testament druckte (1522), hielt er Predigten über den ersten Petrusbrief. Er benutzte diese[2] ebenfalls zu einem Ausfall gegen den Jakobusbrief. Luther bemerkte nämlich zu 1. Petri 1_3—$_9$: „Darauß kan man aber urteylen, was eyn rechtschaffen Christlich leere odder predig sey. Denn wenn man wil das Evangelium predigen, so muß es kurtz umb sein von der aufferstehung Christi. Wer das nicht predigt, der ist keyn Apostel. Denn das ist das hewbtstück unßers glawbens. Und das sind die rechtschaffen edlisten bücher, die solchs am meysten leren und treyben, wie oben gesagt ist[3]. Darumb kan man wol spüren, das die Epistel Jacobi keyn rechte Apostolisch Epistel ist. Denn es stehet schyr keyn buchstab darynne von dießen dingen. Es ligt die gröste macht an dießem artickel des glawbens. Denn were die aufferstehung nicht, so hetten wyr keyn trost noch hoffnung, und were das ander alles, was Christus than und gelitten hatt, vergebens". Späterhin ist Luthers Urteil über den Jakobusbrief eher schroffer geworden, als milder. Ich verweise auf seine Bemerkungen in der Postille und vor allem auf seine Tischreden.

Ich führe die wichtigsten Belegstellen an. In der Kirchenpostille sagt Luther 1543 (Erlanger Ausg., 1. Abt., Band 8, 2. Aufl., 1867, S. 276, zum dritten Sonntag nach Ostern): „Wir haben die gemeinen Sonntagsepisteln, wie man sie pfleget zu lesen, bis auf diese Zeit nicht wollen wegwerfen, sonderlich weil derselbigen etliche schön und nützlich sind. Man hätte aber wohl können ein andere Wahl und Ordnung derselben haben; denn es sind unter andern auch St. Jacobs Episteln auf die zween folgenden Sonntag mit eingeworfen von denen, so da haben die Episteln also ausgetheilet und nur darauf gesehen, daß man aus einem jeden Apostel etwas nehme, und St. Jacobs unter den furnehmsten gehalten und gesetzt, welche doch nicht des Apostels, und den andern Aposteln weit nicht zu gleichen ist." Ebenda S. 277, zum vierten Sonntag nach Ostern: „Weil auch von Alters her auf diesen Sonntag ist gelesen worden die Epistel Jacob. 1, welche auch ein gute Lehre und Vermahnung ist, wollen wir dieselbe fur die, so sie noch halten wollen, auch lassen mitlaufen, und etwas davon sagen,

[1] Vgl. oben S. 63 Anm. [2] Epistel Sanct Petri gepredigt und ausgelegt (vgl. oben S. 69), Weim. Ausg. 12, 1891, S. 268, 17 ff. [3] Die Stelle, auf die sich Luther hier bezieht, ist oben S. 69 mitgeteilt.

damit nicht dafür gehalten werde, als wollten wir sie gar verwerfen; wiewohl die Epistel nicht von einem Apostel geschrieben, noch allenthalben der rechten apostolischen Art und Schlags und der reinen Lehre ganz gemäß ist.“ Ferner Erl. Ausg., 1. Abt., Band 10, 2. Aufl., 1868, S. 388: „Die Aposteln haben auch wenig geschrieben, dazu sie nicht alle, sondern allein Petrus, Paulus, Johannes und Matthäus; von den andern Aposteln haben wir nichts, denn Jacobum und Judam, welche viel meinen, sind nicht der Aposteln Schriften.“ In den Tischreden urteilte Luther (Kawerau a. a. O. S. 368): „Epistolam Iacobi ejiciemus ex hac schola, denn sie soll nichts, nullam syllabam habet de Christo. Er nennet auch Christum nicht eins, nisi in principio. Ich halt, daß sie irgendein Jude gemacht hab, welcher wol hat hören von Christo läuten aber nicht zusammenschlagen. Und weil er hat gehöret, daß die Christen so sehr auf den Glauben an Christum dringen, hat er gedacht: Herr [sic; Kawerau vermutet: Harre], du willst ihnen begegnen und schlecht die opera treiben, wie er denn thut. De passione et resurrectione Christi sagt er nicht ein Wort, das doch aller Apostel Predigt ist gewest. Dazu ist da kein ordo noch methodus; itzt sagt er von Kleidern, bald vom Zorn, fällt immer von einem aufs andere. Er gibt ein Gleichniß: sicut corpus non vivit sine anima, ita fides nihil est sine operibus. Ei Maria, Gottes Mutter, wie eine arme similitudo ist das! Confert fidem corpori, cum potius animae fuisset comparanda. Das haben auch die Alten gesehen, ideo non pro catholica habita.“ Ein andermal heißt es in den Tischreden (D. Martini Lutheri colloquia ed. H. E. Bindseil 2, 1864, S. 222): Plures sudarunt in Epistola Iacobi, ut cum Paulo concordarent, et Philippus Melanthon in sua Apologia [vgl. unten § 9 Zusatz 2] aliquid tractat, sed non serio, sunt enim contraria: Fides iustificat, et Fides non iustificat. Wer die tzusammen reimen kann, dem wil ich mein paret auffsetzen, vnnd wil mich einen narren scheltten lassenn. Vgl. endlich Erl. Ausg. Exeg. op. Lat. 5, 1830, S. 227: Abraham fuit justus fide, antequam cognoscitur a Deo talis. Igitur male concludit Iacobus, quod nunc demum justificatus sit post istam obedientiam .... Non autem sequitur, ut Iacobus delirat: „Igitur fructus iustificant.“

b) Auch die Autorität des Judasbriefes ward Luther frühzeitig fraglich. Mitte 1521 verfaßte Luther auf der Wartburg eine Streitschrift gegen den Dominikaner Ambrosius Katharinus. In dieser[1] gestand er: der Judasbrief sei ihm einst „unnütz“ erschienen (offenbar weil er zu wenig Christum trieb). Jetzt aber wisse er den Brief zu schätzen: er sei aus dem zweiten Petrusbriefe ausgezogen zum Zwecke der Bekämpfung des Papsttums. In der Tat ward der Judasbrief von Luther in diesem Sinne ausgenutzt. Doch ließ sich Luther dadurch nicht hindern, den Judasbrief in seinem deutschen Neuen Testamente in die dritte Gruppe, unter die zweifelhaften Bücher, zu versetzen. Er begründete[2] das damit, daß der Judasbrief mit 2.

[1] Ad librum eximii magistri nostri magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, Responsio Martini Lutheri (Juni—Juli 1521, Weim. Ausg. 7, 1897, S. 755, 4 ff.). Breviter Epistola Iudae, mihi quondam inutilis visa, nunc agnita est e Petri Epistola sumpta, propter solum Papam esse scripta. Uterque enim indicat, quod subintrabunt, id est, iuxta Euangelium sua inferent et, ut ait Petrus, subintroducent, id est, iuxta introducent sectas, manifeste eorum insidiosas et fallaces illusiones, quibus retento nomine Euangelii et Christi sua potius tradunt indicantes. [2] Vgl. oben S. 65 Anm.

Petri 2 fast wörtlich übereinstimme, also unnötig sei. Außerdem wies Luther darauf hin, daß der Judasbrief allem Anscheine nach keinen Apostel zum Verfasser hatte, sondern erst in nachapostolischer Zeit entstand; er wurde deshalb von den „alten Vätern" ebenfalls nicht anerkannt. Auch späterhin[1] hat sich Luther über den Judas-

[1] In zwei Predigten Luthers über den Judasbrief, die am 22. Februar und 1. März 1523 gehalten wurden und die wir in Rörers Nachschrift noch besitzen, heißt es folgendermaßen. Weim. Ausg. 14, 1895, S. 75, 2 ff. (zu Jud. 1 f.). Hec Epistola vindicatur Iudae. Legimus enim Marci 6 [Mark. 6_3]. Salome habuisse duos filios. Alia Cleophae vel Iacobi, quae 4 filios habuit, ex quibus tres fuerunt apostoli. Epistola hec non apparet esse apostoli, quia fidem non docet, sed Sententia huius est quod contra monachos et sacerdotes. [In der deutschen Bearbeitung der Predigten, die unter dem Titel „Die ander Epistel Sanct Petri und eine S. Judas gepredigt und ausgelegt" Anfang 1524 von Kaspar Kruciger (?) herausgegeben wurde, heißt es (ebenda S. 75, 12 ff.): „Diese Epistel wird zugeeygnet dem heyligen Apostel S. Juda, der zweyen Apostel Jacobi des kleynern und Simonis bruder, von der schwester der mutter Christi, die genennet wird Maria Jacobi odder Cleophe, wie man list Marci am 6. Aber diese Epistel lesset sich nicht ansehen, als solt sie des rechten Apostels seyn, denn er darynne redet von den Aposteln als yhr iunger eyner lang hernach" (dieser Gedanke fehlt oben bei Rörer; Luther hat ihn also an dieser Stelle nicht betont, wenn wir nicht überhaupt einen Zusatz Krucigers annehmen müssen auf Grund von Luthers unten folgender Bemerkung zu Jud. 17 f.), „sie hat auch nichts sonderlichs ynn yhr, denn das sie weyset auff die andern Epistel S. Petri" (Butzers lateinische Übersetzung bietet: nisi quod ad secundam Petri remittit), „daraus sie nahent alle wort genommen hat, und ist gantz nichts anders denn eyn Epistel widder unsere geystliche Bischoffe, Pfaffen und Munche"]. S. 79, 5 f. (zu Jud. 9). Ob hunc locum Epistola illa est reiecta, quia hic non reperitur in bibliis. [Deutsche Bearbeitung S. 79, 25 f. „Dis ist der stuck eyns, darumb diese Epistel furzeytten verworffen ist, weyl hye eyn exempel angezogen wird, das nicht ynn der schrifft stehet"]. S. 84, 1 ff. (zu Jud. 14). Hunc locum de Enoch non reperimus usquam in scriptura, quare patres putarunt hanc Epistolam non esse Iudae, quod ausus sit dicere sententiam, quam non habeat scriptura, sed tamen hoc nihil impediret, cum Paulus [2. Tim. 3_8] Iannes et Mambres etc. inducat, qui non habentur in scriptura. Sic fuit superior locus de Mose. [Deutsche Bearbeitung S. 84, 17 ff.„Dieser spruch von Enoch wird auch nirgent ynn der schrifft gelesen, Darumb etliche vetter diese Epistel nicht angenommen haben, wie wol es nicht starck genug dar zu ist, das man eyn buch umb des willen verwerffe, denn auch S. Paulus 2. Timo. 3. zwen widdesacher Mosi, Jannes und Jambres nennet, welcher namen auch nicht ynn der schrifft funden werden. Es sey aber wie ym wolle, so lassen wyrs hyngehen"]. S. 88, 4 f. (zu Jud. 17 f.). Iste locus indicat hanc epistolam non esse Iudae, fuisse autem credendum est boni viri, qui legerit epistolam Petri. [Deutsche Bearbeitung S. 88, 22 ff. „Dieser spruch zeygt auch wol an, das diese Epistel nicht S. Jude des Apostels sey, denn er sich nicht unter die ander Apostel zelet und rechnet, sonder von yhn redet als von denen, die lengist vor yhm gepredigt haben, das es wol zu dencken ist, es hab die Epistel eyn ander frummer man geschrieben, der S. Petrus Epistel gelesen und diese spruch draus gezogen habe"]. — Eine andere kritische Äußerung Luthers über den Judasbrief wurde oben S. 74 mitgeteilt. — Auffallender Weise kam Luther nie auf den Gedanken, daß an sich auch der zweite Petrusbrief aus dem Judasbriefe geschöpft haben könne.

brief kritisch geäußert. Als ein Zeichen des freien Geistes, der Luther beseelte, mag noch eines hervorgehoben sein. Luther hat, wie schon seine Kritik des Jakobusbriefes, so sein Urteil über den Judasbrief auch dem Volke nicht vorenthalten. Unbefangen redete er von diesen Dingen selbst in Predigten.

c) Das Ansehen des Hebräerbriefes war Luther wohl noch im Jahre 1520 über jeden Zweifel erhaben[1]. Absprechende Bemerkungen über den Brief begegnen uns zuerst im deutschen Neuen Testamente (September 1522)[2]. Luther weist zunächst darauf hin, daß der Verfasser des Hebräerbriefes nach 2_3 weder Paulus noch überhaupt ein Apostel sein kann, sondern einem jüngeren Geschlechte angehören muß. Somit kann es nicht überraschen, daß auch der Inhalt der Schrift nicht ganz einwandfrei ist: „Über das hat sie einen harten Knoten, daß sie am 6. und 10. Kap.[3] stracks verneinet und versagt die Buße den Sündern nach der Taufe." Luther erkennt aber durchaus an, daß der Hebräerbrief auch viel Wertvolles bietet.

d) Ebenfalls erst im deutschen Neuen Testamente von 1522, aber sogleich mit sehr scharfen Worten, greift Luther die Offenbarung des Johannes an. Er will zwar jedem gestatten, über dies Buch zu denken, wie ihm zusagt. Doch seine eigene, absprechende Meinung drückt er desto schroffer aus. Luther mißfällt an der Offenbarung vor allen Dingen, daß sie im wesentlichen Gesichte enthält, die niemand versteht. Christus wird in ihr „weder gelehrt noch erkannt". Luther stellt die Schrift deshalb dem vierten Esrabuche gleich, dem Buche, von dem er einmal sagte, er würfe es in die Elbe[4]. Weiter findet es Luther ungebührlich, daß die Offenbarung des Johannes immer mit scharfen Worten die größte Autorität für sich in Anspruch nimmt. Andere Bibelbücher tun das nicht und hätten

---

[1] Ich schließe das aus Karlstadts De canonicis scripturis libellus (1520, bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 375; vgl. unten § 9).

[2] Vgl. oben S. 64 Anm. [3] 6_4 ff. 10_{26}.

[4] In den Tischreden (Bindseil a. a. O. S. 218) sagt Luther: Tertivm Esdrae librvm werffe ich in die Elbe. In quarto sunt somnia Esdrae, die sint schöne vnnd sonst auch gutte pösslein, ut forte est uinum, fortior rex, fortiores mulieres, supra omnia ueritas. Es ist zu beachten, daß, wie der Zusammenhang lehrt, Luther hier das dritte und vierte Esrabuch verwechselt. Die oben gemachte Anwendung dieses Wortes besteht also zurecht. Vgl. auch Luthers Vorrede zum Buche Baruch, wo es heißt: „Das ich gar nahe, jn hette mit dem dritten vnd vierden Buche Esra lassen hinstreichen. Denn die selben zwey bücher Esra, haben wir schlechts nicht wöllen verdeudschen, weil so gar nichts drinnen ist, das man nicht viel besser in Esopo, oder noch geringern büchern kan finden. On das im vierden Buch dazu eitel Trewme sind, wie S. Hieronymus zwar selbs sagt, vnd Lyra nicht hat wöllen auslegen, Dazu im Griechischen nicht funden werden" (ich zitiere nach der Lutherbibel von 1541). Übrigens hatte vor Luther bereits Karlstadt die Offenbarung und das vierte Esrabuch auf die gleiche niedrige Stufe gestellt; vgl. unten § 9.

doch viel mehr Recht dazu. Nebenbei beruft sich Luther auch darauf, daß „viele der Väter dies Buch vorzeiten verworfen." Zwar habe es Hieronymus „mit hohen Worten" gelobt. Aber das bedeute nicht viel. Hieronymus sei „wohl an mehr Orten seines Lobens zu milde[1]." Auch in einer Predigt äußert sich Luther einmal in ungünstigem Sinne über die Offenbarung des Johannes: „Merk aber, daß St. Paulus hie die Weissagung nicht groß achtet, so von zukünftigen Dingen sagt, als bei diesen letzten Zeiten gewesen sind des Liechtenbergers, des Abts Joachim, dazu auch fast des ganzen Apocalypsis[2]."

Zusatz 1. Es muß hervorgehoben werden, daß Luther die vier neutestamentlichen Bücher, die er kritisierte, nicht alle mit der gleichen Schärfe verurteilte. Nur von dem Jakobusbriefe[3] und der Offenbarung des Johannes mochte er gar nichts wissen. Dagegen konnte er sich mit dem Hebräerbriefe und dem Judasbriefe einigermaßen befreunden. Wir erkennen das daraus, daß er den Hebräerbrief gelegentlich als paulinisch, den Judasbrief als apostolisch bezeichnete. So heißt es z. B. in der Postille: „wie auch St. Paulus Ebr. 2" usw. (Erl. Ausg. 10, 2. Aufl., 1868, S. 183); ferner in einer Schrift aus dem Jahre 1523: „wie St. Paulus sagt Hebr. 11" (Erl. Ausg. 22, 1833, S. 133)[4]. Der Verfasser des Judasbriefes wird Erl. Ausg., Exeg. op. Lat. 2, 1829, S. 96 Apostel genannt: Apostolus Iudas in sua epistola.

Zusatz 2. Als den Verfasser des Hebräerbriefes hat Luther später den Apollos angesehen. Vgl. Erl. Ausg. 7, 2. Aufl., 1866, S. 190 (Postille zu Hebr. 1_1—$_{12}$): „Das ist eine starke, mächtige und hohe Epistel, die da hoch herfähret und treibet einen hohen Artikel des Glaubens von der Gottheit Christi, und ist ein glaubwirdiger Wahn, sie sei nicht St. Paulus, darumb, daß sie gar ein geschmückter Rede führet, denn St. Paulus an andern Oertern pflegt. Etliche meinen, sie sei St. Lucas, etliche St. Apollo"[5]. Bestimmter äußerte sich Luther an zwei anderen Stellen: Erl. Ausg. 18, 1828, S. 38 (Dieser Apollo ist ein hochverständiger Mann gewest, die Epistel Hebräorum ist freilich sein) und Erl. Ausg. Exeg. op. Lat. 11, 1842, S. 130 (Auctor epistolae ad Hebraeos, quisquis est, sive Paulus, sive, ut ego arbitror, Apollo). Wenn Apollos, der Freund des Paulus, den Hebräerbrief verfaßt hatte, so mußte es natürlich geraten scheinen, den „starken Knoten" im 6. und 10. Kapitel wegzubringen. Luther machte in der Tat einen derartigen Versuch. Ende der dreißiger Jahre bemerkte er in einer Predigt zu Hebr. 6 (Erl. Ausg. 44, 1850, S. 126 f.): „Diesen Text sollst du recht ansehen, so wirst du finden, daß er gar nichts wider uns ist."

---

[1] Ich erinnere daran, daß auch Erasmus den Hieronymus gelegentlich kritisiert hat (vgl. oben S. 17 Anm. 5).

[2] Erl. Ausg. 8, 2. Aufl., 1867, S. 23 (Postille). Die Worte „Dazu auch fast" usw. stehen nur in den Drucken abc; die anderen Drucke haben statt dessen „und dergleichen". — Vgl. auch Weim. Ausg. 8, S. 416.

[3] Der Reformator Luther bezeichnete wohl nur einmal (1521) den Jakobusbrief als apostolisch, Erl. Ausg. 27, 1833, S. 341: „Der dritte Spruch ist Jacobi des Apostel" (folgt Jak. 5_{16}).

[4] Im allgemeinen zog es Luther allerdings vor, den Hebräerbrief einfach ohne Nennung eines Verfassernamens anzuführen. Vgl. z. B. Erl. Ausg. 40, 1846, S. 139: „in der Epistel zun Ebräern" (1539); ebenda Exeg. op. Lat. 7, 1831, S. 70: Sic igitur intelligatur locus ille ad Hebraeos.

[5] Die Vermutung, der Hebräerbrief sei von Apollos, stammt hiernach nicht von Luther. Doch vermag ich sie vor Luther nicht nachzuweisen.

D. Wer Luthers Einteilung der neutestamentlichen Bücher recht beurteilen will, der muß sich vor allem die Frage vorlegen: was ist neu an dieser Einteilung?

Einteilungen des neutestamentlichen Kanons sind so alt, wie der Kanon selbst. Auch mit Werturteilen trat man an die einzelnen Gruppen der neutestamentlichen Bücher des öfteren heran. Vor allen Dingen wurden die Evangelien immer höher geschätzt, als die Apostelbriefe. Das ist ganz verständlich. Es gehörte nicht viel Überlegung zu der Behauptung, daß Christus sich in den Evangelien klarer offenbart, als in den Briefen.

Luther stimmt keiner der älteren Einteilungen des Neuen Testamentes zu. Er verwendet ja auch einen ganz anderen Maßstab. Er beurteilt die neutestamentlichen Bücher nach dem Grade von Deutlichkeit, mit dem sie von dem Heilswerke Christi reden; und zwar legt er dabei sein persönliches Verständnis des Heilswerks zu Grunde. Das ist ein kühnes Unternehmen. Aber keiner, der sich zur Kirche Luthers bekennt, wird leugnen, daß es evangelisch ist. Es ist eine Tatsache, daß in den verschiedenen Bibelbüchern nicht mit derselben Deutlichkeit vom Heiland geredet wird. Dann ist es aber nötig, die Bücher in den Vordergrund zu stellen, die mit klaren Worten von Jesus zeugen. Sonst besteht die Gefahr, daß die Predigt vom Heile unklar wird.

Von hier aus kann man auch Luthers Kritik an einzelnen neutestamentlichen Büchern recht beurteilen. Luthers Kritik berührt sich hier und da mit der des Erasmus; diese kennt Luther aus den Anmerkungen, die Erasmus seiner Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes beigab[1]. Aber es kann doch eben nur von Berührungspunkten die Rede sein. Den Grundzügen nach ist Luthers Kritik eine ganz andere, als die des Erasmus. Sie muß auch eine ganz andere sein. Luther kann als ehemaliger Ockamist[2] sich niemals recht begeistern für die humanistische Wissenschaft, am allerwenigsten für Erasmus, den größten und wohl auch einseitigsten Vertreter dieser Wissenschaft[3]. Erasmus verwendet vorwiegend Gründe sprachlich-

[1] Luther benutzte bei der Übersetzung des Neuen Testaments die zweite Auflage (1519) von Erasmus' griechischem Neuen Testamente (ein Exemplar dieser zweiten Auflage besitzt z. B. die Universitätsbibliothek zu Leipzig). Die Annotationes der zweiten Auflage stimmen, so weit sie für uns in Frage kommen, mit denen der ersten überein, die oben S. 19 Anm. 1 benutzt wurden. [2] Vgl. oben S. 60 f.

[3] Wie sich an Luthers Kritik am Jakobusbriefe zeigen läßt, lehnt sich Luther anfangs (trotz Verschiedenheiten grundsätzlicher Art) sogar im Ausdrucke etwas an Erasmus an (vgl. die Resolutiones oben S. 71 Anm. 4 und De captivitate Babylonica oben S. 72 Anm. 1); dagegen wird er später immer selbständiger. Die Vorrede zum Jakobusbriefe in der Septemberbibel hat die Einflüsse des Erasmus fast völlig verwischt (oben S. 64 f. Anm.).

geschichtlicher Art: er beruft sich auf das schwankende Zeugnis der alten Kirche, auf stilistische Bedenken, selten und nie ausschließlich auf Bemerkungen theologischer Art. Luther dagegen stellt innere Gründe theologischer Art, sozusagen dogmatische Gründe, in den Vordergrund. Der Hebräerbrief wird angezweifelt, weil er die Möglichkeit der Buße nach der Taufe leugnet; der Jakobusbrief, weil er nicht Christum treibt; die Offenbarung des Johannes, weil sie ebenfalls nicht klar und deutlich vom Heiland zeugt. Beim Judasbriefe steht die Sache etwas anders. Aber schließlich handelt es sich doch auch hier um einen inneren Grund theologischer Art. Luther betont vor allem, daß der Judasbrief im zweiten Petrusbriefe schon enthalten ist; er ist deshalb unnütz. Luther meint wohl: um einen Auszug aus dem zweiten Petrusbriefe herzustellen, braucht man nicht erst die Unterstützung des Heiligen Geistes in Anspruch zu nehmen, der die Schrift eingegeben hat. Deshalb gehört der Judasbrief nicht zur Offenbarung im strengen Sinne des Worts. Gründe sprachlich-geschichtlicher Art benutzt Luther dankbar, wenn sie sich ihm darbieten; er entdeckt sogar hier und da, ganz unabhängig von anderen, solche Gründe. Aber entscheidende Bedeutung mißt er ihnen nicht bei. Man erkennt das am besten daraus, daß er nicht, wie Erasmus, sieben neutestamentliche Bücher in Zweifel zieht, sondern nur vier[1]: nämlich die vier, denen er mit religiösen Bedenken gegenübersteht. Bei den drei anderen (dem zweiten Petrusbriefe und den kleinen Johannesbriefen) hat er keine derartigen Bedenken. Unter diesen Umständen hält er es nicht für nötig, Zweifel sprachlich-geschichtlicher Art bei der Besprechung der genannten drei Schriften auch nur zu erwähnen.

Luthers Kritik am Neuen Testamente ist, wie man sieht, wesentlich subjektiv, persönlich. Das hat einen Nachteil: sie kann nicht wohl mit dem Anspruche auftreten, allgemeingültig zu sein. Luther weiß das selbst. Er betont deshalb mehrfach, er wolle niemanden zwingen, einer fremden Meinung in diesen Dingen zu folgen. Ja, er mildert sogar späterhin in dem Buche, das seine Kritik am weitesten verbreitet, im deutschen Neuen Testamente, seine Bedenken, zwar nicht der Sache, aber der Form nach.

1) In der Vorrede zum ganzen Neuen Testamente findet sich ein Abschnitt „Welches die rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments sind“[2]. In diesem Abschnitt steht das härteste Urteil, das Luther je über den Jakobusbrief fällt: daß er „eine rechte stroherne Epistel“ sei. In der ersten Gesamtausgabe seiner Bibel, die 1534 erscheint, streicht Luther den ganzen Abschnitt. Die Vor-

[1] Über eine Ausnahme vgl. unten S. 82.

[2] Vgl. oben S. 63 Anm.

rede zum Jakobusbriefe streicht er freilich nicht[1]; aber auch hier wird später einiges gemildert[2].

2) Die Vorrede, mit der Luther 1522 die Offenbarung des Johannes einleitet, druckt er 1527 das letzte Mal ab. 1530 ersetzt er sie durch eine mildere[3]. In dieser wagt er vor allen Dingen den Versuch, die Offenbarung zu deuten und dadurch für die Gegenwart nutzbar zu machen. Im Eingang gibt er freilich immer noch zu verstehen, daß ihm die Offenbarung ein zweifelhaftes Buch sei. Schon den „alten Vätern" sei sie ja zweifelhaft gewesen. Zum mindesten sei sie „eine verborgene, stumme Weissagung", solange sie nicht sicher gedeutet sei. Doch sind das sehr milde Worte, wenn man sie mit dem Texte der älteren Vorrede Luthers zur Offenbarung vergleicht. Auch aus anderen Bemerkungen Luthers ergibt sich, daß er die Offenbarung allmählich höher schätzen lernt.

---

[1] Vgl. oben S. 64 f Anm.

[2] An Stelle des Schlußabsatzes („Summa, Er hatt wollen denen weren" bis „vnnd alle andere schrifft gellten") trat folgender Text (ich zitiere nach der Wittenberger Ausgabe von 1541): „Summa, Er hat wöllen denen wehren, die auff den glauben on werck sich verliessen, vnd ist der sachen zu schwach gewesen, Wil es mit Gesetztreiben ausrichten, das die Apostel mit reitzen zur Liebe ausrichten. Darumb kan ich jn nicht vnter die rechten Heubtbücher setzen. Wil aber da mit niemand wehren, das er jn setze vnd hebe, wie es jn gelüstet, Denn viel guter Sprüche sonst darinne sind."

[3] Ich gebe den Text der Wittenberger Ausgabe von 1541 Bl. cccxciii ff.: „MAncherley Weissagung findet man in der Christenheit. ETLiche weissaget also, das sie der Propheten schrifft auslegt, dauon Paulus. j. Cori. xii. xiiij. vnd an mehr orten sagt. Diese ist die nötigste, vnd man mus sie teglich haben, als die das wort Gottes leret, den grund der Christenheit legt, vnd den glauben verteidingt, Vnd summa, die das Predigampt regieret, erhelt, bestelt vnd ausricht. ETliche weissagt von künfftigen dingen, die nicht zuuor in der Schrifft stehen, vnd diese ist dreierley. — I. DIE erste thuts mit ausgedrückten worten, on Bilde vnd Figuren, WIE Moses, Dauid, vnd der gleichen Propheten mehr, von Christo weissagen. Vnd wie Christus vnd die Apostel, von dem Endechrist vnd falschen Lerern, etc. — II. DIE andere thuts mit Bilden, Aber doch setzt da neben auch die auslegung mit ausgedrückten worten, Wie Joseph die Trewme auslegt. Vnd Daniel beide Trewme vnd Bilder auslegt. — III. DIE dritte, die es on wort oder auslegung, mit blossen Bilden vnd Figuren thut, wie dis Buch der Offenbarung, Vnd vieler heiligen Leute, Trewme, Gesichte vnd Bilder, welche sie vom heiligen Geist haben. Wie Act. ij. Petrus aus Joel predigt. Ewre Söne vnd Töchter sollen weissagen, vnd ewre Jüngling sollen Gesichte sehen, vnd ewre Eltesten sollen Trewme trewmen. — VND so lange solche Weissagunge vngedeut bleibet, vnd kein gewisse auslegung kriegt, ists eine verborgene stumme Weissagung, vnd noch nicht zu jrem nutz vnd frucht komen, den sie der Christenheit geben sol. WIE denn auch diesem Buch bisher gegangen. ES haben wol viel sich dran versucht, Aber bis auff den heutigen tag, nichts gewisses auff bracht, Etliche viel vngeschickts dinges, aus jrem Kopff hinein gebrewet. VMB solcher vngewissen Auslegung vnd verborgen Verstands willen, haben wirs bisher auch lassen liegen, sonderlich weil es auch bey etlichen alten Vetern geachtet, das nicht S.

Daß Luthers Urteil über den Hebräerbrief im Laufe der Jahre günstiger wurde, ist oben S. 77 bemerkt.

E. Sehr wichtig ist für uns die Frage: rechnete Luther die vier von ihm angezweifelten Schriften noch zum Kanon oder nicht? Leider wird uns diese Frage nicht klipp und klar beantwortet. Immerhin können wir auf zwei Umstände hinweisen, die einigermaßen dazu dienen, des Rätsels Lösung zu finden.

1) Luther stellte die vier von ihm bestrittenen Bücher an den Schluß des Neuen Testamentes. Zwei von ihnen standen allerdings schon von altersher am Schlusse: der Judasbrief und die Offenbarung des Johannes. Anders lag die Sache bei dem Hebräerbriefe und dem Jakobusbriefe. Den Hebräerbrief las man damals gewöhnlich am Schlusse der Paulusbriefe, also vor allen katholischen Briefen[1]. Der Jakobusbrief hatte seinen üblichen Platz an der Spitze der katholischen Briefe, also vor den Petrus- und Johannesbriefen[2]. Luther riß den Hebräerbrief und den Jakobusbrief aus diesem Zusammenhange heraus und stellte sie zwischen die Johannesbriefe und den Judasbrief[3]. Die Absicht war offenbar, die vier angefochtenen Bücher des Neuen Testamentes zusammen an den Schluß zu bringen. In der Tat beginnt die Vorrede zu dem ersten dieser Bücher, zum Hebräerbriefe, mit den Worten[4]: „Bisher haben wir die rechten, gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments gehabt; diese vier nachfolgenden aber haben vor Zeiten ein anderes Ansehen gehabt."

2) Noch deutlicher, wenn es sein könnte, redet das Inhaltsverzeichnis, das Luther seinem deutschen Neuen Testamente beigab.

Johannis des Apostels sey, Wie in libro . iij . Histo . Ecclesi . Ca . xxv stehet. In welchem zweiuel wirs fur vns auch noch lassen bleiben. Da mit doch niemand gewehret sein sol, das ers halte fur S. Johannes des Apostels, oder wie er wil. — WEIL wir aber dennoch gerne die deutung oder auslegung gewis hetten, wöllen wir den andern vnd höhern Geistern vrsachen nach zudencken geben, vnd vnser gedancken auch an tag geben, nemlich also." Folgt eine Ausdeutung der Offb. auf bestimmte geschichtliche Ereignisse. Z. B. findet Luther Offb. 7 f. verschiedene Ketzer vorgebildet: „Tatianus mit seinen Encratiten, welche die Ehe verboten. Item, aus wercken frum sein wolten, wie die Jüden" usw. Offb. 15 f. „DIE Frösche sind die Sophisten, als Faber, Eck, Emser etc, die viel gecken wider das Euangelium, vnd schaffen doch nichts, vnd bleiben Frösche" usw. „Doch mus die Rechnung nicht so gnaw, alle minuten treffen" usw. „NAch dieser auslegung, können wir dis Buch vns nütz machen, vnd wol brauchen. Erstlich, zur tröstung" usw. „ZVM andern, Zur warnung, wider das grosse fehrliche manchfeltige Ergernis" usw.

[1] Vgl. Teil 1 S. 231 unter 6. [2] Vgl. Teil 1 S. 257 Zusatz 3.

[3] So erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß in der Lutherbibel der Hebräerbrief mitten unter den katholischen Briefen steht.

[4] Vgl. oben S. 64 Anm.

In diesem werden die neutestamentlichen Bücher numeriert. Nur die vier umstrittenen Bücher werden nicht mit numeriert. Sie werden außerdem von den numerierten Büchern durch eine freie Zeile getrennt[1].

Dieser Tatbestand nötigt doch wohl zu dem Schlusse: Luther wollte den vier umstrittenen Schriften nicht das volle kanonische Ansehen zubilligen.

Zusatz 1. Vielleicht hat sich Luther auch einmal kritisch geäußert über den zweiten Petrusbrief. Wir haben unter Luthers Namen eine Schrift „Die ander Epistel Sanct Petri und eine S. Judas gepredigt und ausgelegt" (Weim. Ausg. 14, 1895, S. 1 ff.). Die Schrift ruht auf Nachmittagspredigten, die Luther Anfang 1523 hielt; herausgegeben wurde sie sicher nicht von Luther, sondern von einem anderen, vielleicht von Kaspar Kruciger (ob Luther irgendwie auf die Ausgabe eingewirkt hat, ist sehr unsicher); der Druck erschien Anfang 1524. In dieser Schrift heißt es S. 73, 20 ff. (zu 2. Petri 3_{16}): „Da gibt S. Petrus dem Apostel Paulo zeugnis von seyner lere, welches gnugsam anzeygt, das diese Epistel lang nach S. Paulus Episteln geschrieben sey. Und dis ist der sprüche eyner, die da ymant möchten bewegen zu halten, das diese Epistel nicht S. Peters were, als auch zuvor eyner ynn diesem Capittel gewesen ist, da er sagt 'Der Herr will nicht das ymant verloren werde, sonder das sich yderman zur bus gebe'. Denn er gehet eyn wenig herunter unter den Apostolischen geyst. Doch ists glewblich, das sie nichts deste mynder des Apostels sey. Denn weyl er hyrynne nicht vom glawben, sonder von der liebe schreibt, lasset er sich auch herunter, wie der liebe art ist, das sie unter sich gehet gegen dem nehisten, wie der glawb uber sich fert." Diese Bemerkung geht, wie gesagt, der Form nach sicher nicht auf Luther zurück. Aber auch das ist unsicher, ob sie dem Inhalte nach auf Luther zurückgeführt werden darf. Erstens muß es auffallen, daß Luther sich sonst nirgends kritisch über den zweiten Petrusbrief äußerte. Sollte er es nur an dieser einen Stelle getan haben, noch dazu in einer Predigt? Zweitens ist zu beachten, daß wir von der betreffenden Predigt eine Nachschrift Rörers haben (Weim. Ausg. ebenda); in dieser fehlt alle Kritik; es heißt einfach: Testimonium dat Paulo. Vides hic Petrum longe post Paulum scripsisse. Wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, daß die Kritik des zweiten Petrusbriefes nicht auf Luther zurückgeht, sondern auf den Bearbeiter Kruciger; dieser könnte dabei etwa von Erasmus angeregt sein (vgl. oben S. 20 Anm.). Dagegen wäre freilich wiederum zu bemerken, daß die von Luther - Kruciger gegen den zweiten Petrusbrief vorgebrachten Gründe ganz anderer Art sind, als die Gründe des Erasmus. Man muß sogar sagen, daß sie echt lutherisch klingen (vgl. vor allem die Bemerkung über das „Heruntergehen unter den apostolischen Geist"). Kruciger wäre sehr tief in das innerste Wesen Luthers eingedrungen, wenn er eine derartige Kritik selbst niedergeschrieben hätte. Somit muß wohl die Frage in der Schwebe bleiben, ob Luther der wahre Urheber der Kritik am zweiten Petrusbriefe war, oder nicht. Aber das ist sicher: auch wenn Luther der Urheber war, legte er der Kritik keinen hohen Wert bei; er brachte sie nur an dieser einen Stelle zur Sprache, und die Stelle ist nicht einmal sehr auffällig; in der Vorrede (ebenda S. 14 f.) wird die Kritik mit keinem Worte angedeutet.

[1] In späteren Auflagen seiner Bibelübersetzung ersparte sich Luther (ob aus theologischen Gründen?) die freie Zeile. Aber niemals entschloß er sich dazu, die vier letzten Bücher mit zu numerieren.

Zusatz 2. Es verdient bemerkt zu werden, daß Luther auch in Schriften, die er sonst sehr hoch schätzt, Stellen findet, die ihm nicht zusagen; z. B. im ersten Petrusbriefe. In der von Kruciger herausgegebenen „Epistel Sanct Petri gepredigt und ausgelegt“ (vgl. oben S. 69) bemerkt er zu 1. Petri 3_{19-22} (Weim. Ausg. 12, 1891, S. 367, 27 ff.): „Das ist eyn wunderlicher text und eyn finsterer spruch, als freylich eyner ym newen Testament ist, das ich noch nicht gewifs weyfs, was S. Peter meynet. Auffs erste lautten die wortt also, als hab Christus den geystern, das ist, den seelen, die vortzeytten sind unglewbig gewest, da Noe die archen bawet, geprediget, das verstehe ich nicht, kan es auch nicht aufslegen, Es hatt es auch noch keyner aufsgelegt. Doch will es yemand dafur hallten, das Christus, nach dem er am Creutz verschieden war, sey nyder gestigen zu den seelen und habe yhn da gepredigt, will ich nicht weren. Es möcht also eyn verstandt leyden, Ich weyfs aber nicht, ob S. Peter das wolle sagen“ usw.[1] In diesen Worten Luthers liegt zweifellos eine verhüllte Kritik: an sich hätte Luther hier, wie bei der Offenbarung des Johannes, sagen können, ein Apostel müsse klar und deutlich reden. Aber Luther gibt bei dem ersten Petrusbriefe der Kritik keine weiteren Folgen: sie betrifft ja nur eine nebensächliche Bemerkung. Er bemüht sich sogar, für die betreffende Stelle eine angemessene Deutung zu finden.

Zusatz 3. Der Vollständigkeit halber weise ich darauf hin, daß Luther auch an alttestamentlichen Büchern Kritik übte. Das gilt natürlich vor allem von den Apokryphen. Aber auch über nicht apokryphe Bücher des Alten Testamentes urteilte Luther hart. Er bezweifelte den Geschichtswert der Chronika gegenüber den Büchern der Könige (Bindseil a. a. O. 2 S. 220): Et libri Regum gehen hundert Tausent schritt fur scriptori Chronicorum . . Et libris Regum plus credendum, quam Paralipomenon. Vom Buche Ester (und dem zweiten Makkabäerbuche) sagte Luther: Ich bin dem buch [2. Makk.] vnnd Esther so feindt, ut mallem eos non extare, dan sie Iudnisttzen [Bindseil vermutet Judaitzen] tzu sehr vnnd haben viel heidnische vnradt (Bindseil a. a. O. S. 219). Vom Prediger heißt es (ebenda S. 217): Das buch solt volliger sein, ihm ist tzuuiel abgebrochen, es hat weder stiefel noch sporn, es reitet nur in socken, gleichwie ich, do ich noch im kloster war. Luther schrieb das Predigerbuch auch nicht Salomo zu, sondern ließ es zur Zeit der Makkabäer von Sirach geschrieben sein (ebenda S. 218). Lehrreich ist besonders, daß Luther die Genesis nicht für mosaisch hielt. Er bezeichnete sie freilich erst recht nicht als nachmosaisch, sondern meinte, sie sei aus älteren Quellen zusammengestellt. Aber auch diese Auffassung war ein Zeichen von Kritik. — Auch Luthers Kritik am Alten Testamente war zu einem guten Teile religiöser Art.

Zusatz 4. Es ist verständlich, daß Luthers Kritik am Neuen Testamente von den katholischen Theologen viel angefochten wurde, zuerst wohl von

[1] Vgl. auch ebenda die Bemerkung zu 1. Petri 4_6 f. (S. 375, 25 ff.): „Das ist aber eyn seltzamer wunderlicher text. Die wort sagen klerlich, das nicht alleyn den lebendigen das Evangelion gepredigt sey, sondern auch den todten, und er setzt doch dartzu, das sie gerichtet werden nach dem menschen am fleysch. Nu haben sie yha nicht fleysch, drumb kan es nicht verstanden werden, denn von lebendigen. Es ist eyn wunderliche rede, was es auch ist. Ob der text gantz zu uns komen oder ob etwas heraus gefallen sey, weyfs ich nicht, doch verstehe ichs also“ usw. Zu 4_7 (S. 376, 26 ff.) bemerkt Luther gar: „Das ist auch eyn wunderliche rede. Es sind nu fast tausent und funff hundert jar, das S. Peter gepredigt hat. Das ist yha nicht eyn nahe odder kurtze zeyt . . . Wenn es nicht der Apostel sagt, so möcht man sprechen, es were erlogen. Aber nu mufs man fest daran hallten, das der Apostel war habe“ usw.

Johannes Kochläus († 1552) und Hieronymus Emser († 1527). Kochläus behandelte den Gegenstand vor allem in dem Schlußworte (Ad lectorem Io. Co.), das er seinem Werke „De avthoritate ecclesiae et scripturae, Libri Duo Iohannis Cochlaei Aduersus Lutheranos“ (Papst Klemens VII. gewidmet, datiert Rom, 8. Dezember 1523) beigab; neben den Aufstellungen Luthers bestritt er vor allem die ähnlichen Sätze des Lutheraners Otto Brunfels († 1534, vgl. unten § 8). Ausführlicher ging Emser auf den Gegenstand ein (mir liegt folgende Ausgabe seiner Streitschrift vor: Annotationes Hieronymi Emser vber Luthers naw Testament gebessert vnd emendirt. Dresde. M D XXiiij). Um einen Begriff von dieser katholischen Polemik zu vermitteln, teile ich einiges aus Emsers Schrift mit.

Bl. Aij ff. lesen wir zunächst eine Vorred. Hier verteidigt Emser die Autorität der Vulgata, die von dem Papste Damasus veranlaßt und bestätigt sei. Weiterhin heißt es (Bl. A 7): So vorwürfft Luther im eingang seiner vorred, vnd thut ab die alte ordenung der heyligen Christenlichen kirchen, die (auß offenbarung der prophecey Ezechielis. Item Ioannis in Apocalipsi, vnd eingebung des heyligen geystes, von den vier Euangelischen thieren) vier Ewangelisten vnd vnnd [sic] vier Ewangelien angenommen vnd bestettiget hat, Aus wölchen Luther allein eins machen will, vnd villeicht dz funfft, damit er fur den funfften Ewangelisten gehalten werd, dann er spricht ye drotzlich man solle wissen, das nur ein Euangelium sey, gleich wie nur ein buch des nauwen Testaments, nur ein gloub, nur ein Got etc.[1] — Wo nun im nawen testament, nit mher dan ein ewangelium sein sol, so hat Luther nerrisch gethan, das er viere vordolmetscht hat. Im folgenden gibt Emser allerdings zu, daß man den angefochtenen Satz Luthers richtig verstehen kann. Am Schlusse der Vorred (Bl. D) kommt Emser darauf zu sprechen, daß Luther den Hebräerbrief, den Jakobusbrief, den Judasbrief und die Offenbarung des Johannes verwirft. Dz aber Luter furwendet wie etzlich aus den alten an diesen vier büchern selber gezweyfelt haben, ist gar ein loß argument, Dann solte der gantzen Christenlichen kirchen eintrechtige ordnung vnd bewerung der canonischen bücher, nit mher stat oder gloubens bey vns haben, dann etzlicher eintzeln personen whan oder tzweyfel? Ja wan man ein ding darumb verwerffen solt, dz etzlich daran zweyfeln, solten die ketzer zu letzt nit allein die canonische bücher. sonder ouch wol Christum selber verwerffen wöllen, darumb dz vil Juden vnnd Heyden an im gezweyfelt, vnnd in nit fur den son Gotes oder den warhafftigen Messiam gehalten haben.

Später behandelt Emser ganz ausführlich die Vorreden Luthers zum Hebräerbriefe, Jakobusbriefe, Judasbriefe und der Offenbarung. Zum Hebräerbriefe bemerkt Emser Bl. Dd 7: Wo nu das ein gnugßame vrsach wer, die canonische bücher, tzu taddeln, das etzlich vorzeyten (ehe dann sie die Christlich kirch canonisirt hat) daran gezweyfelt haben. Szo müsten nit allein dise vier bücher aus dem canon verworffen werden, sonder ouch die ander Epistel Petri, samt den letzten zweyen Joannis, darumb das sie ouch ein ander ansehen bey etzlichen gehabt haben. Der gloycgen müsten ouch alle episteln Pauli verworffen werden, darumb das die Ebioniten, Scueriani, vnd Helchaisiten nith allein daran getzweyfelt sonder seiner Epistel gar keine augenommen [sic] habenn. Ja mit der weiß behielten wir wol zu letzt gar kein canonische schrifft. Bl. Dd 8 gibt Emser zu, daß nicht viel darauf ankommt, wer den Hebräerbrief verfaßt hat; im folgenden sucht er aber doch zu erweisen, daß der Brief paulinisch ist. Bezeichnend ist folgendes Urteil über Luthers Kritik am Hebräerbriefe (Bl. Ee iiij): Nun kan ich wol riechen, warumb Luther dise Epistel ßo vngewiß machen wil,

[1] Merkwürdiger Weise (vgl. Teil 1 S. 270 Anm. 1!) haben verschiedene katholische Theologen diesen Satz Luthers lebhaft angegriffen.

namlich dz (wie er selbs bekennet) in keiner canonischen schrifft so gewiß vnnd bestendig ding von dem priesterthumb gesagt wirt, vnd sonderlich von dem hohen, dz ist von den Bischoffen. Daß auch Erasmus die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes bestritt, wagte Emser nur lateinisch mitzuteilen; offenbar sollte das Volk nichts davon erfahren, daß der gefeierte Gelehrte hier auf Luthers Seite stand. Bl. Ee 7 lesen wir nämlich: Nec est quod mihi Erasmum quis obiiciat in caput . xiij . huius Epistole, eodem cum Luthero herere luto. Erasmus enim non pertinaciter id asserit, quin fatetur, prefatam Epistolam adpectus [sic] et spiritum Paulinum vehementer accedere, multisque nominibus dignam esse que a Christianis (vt suis ipsius vtar verbis) legatur [vgl. oben S. 19 Anm. 1]. Damit vergleiche man, was Emser Bl. D ij Luther vorwarf: Ich geschweyge das er vber dz, ouch die andern nachuolgenden vorreden vnnd großen vorgifft, den text an vil örten vnfleissig verteutscht, an vilen zurstuckt vorruckt, vnnd gefelscht hat, darzu weder vnser gloubwirdigen, noch des hochgelerten Herrn Erasmus von Roterodams translation, allenthalben nachgegangen.

Emsers Vorred zum Jakobusbriefe beginnt (Bl. Ff iiij): Hie wöl mir der leser vortzeyhen, vnd Luther patientz haben, ob er, der yederman verspricht vnd vbel redet, widerumb von mir hören würd, das er ouch nit gern höret, dignum enim est vt qui alijs male dicit, ab alijs etiam male audiat. — Orstlich verwunderth mich seines schwindelsuchtigen geistes, der ßo vnbestendig ding furgibt, dann oben yn der örsten vorred vber diß testament, hat er gesagt wie dise epistel des heiligen Jacobi, ein rechte strouerin Epistel sey, die gantz kein euangelisch art an ir hab, Hie ym anfang diser vorred. spricht er wiewol sie von den alten verworffen sey so lob er sie doch vnnd halt sie hoch fur gut, darumb dz sie gotes gesetz hart treyb, vnnd vil guter sprüch darinnen sein bald hernach fahet er an. sie widerumb zu schelten . . . — Wer wolt aber nit lachen solicher narrenteding? Dann ist vil gemelte Epistel gut, wie Luther selber bekennet, warumb wil er sie dann in seiner Bibel nit haben? . . . — Warumb aber Luther diser epistel so gram sey, hat yhm der durchlauchtig könig von Engelland gnugßam auffgestochen . . .

Zum Judasbriefe bemerkt Emser u. a. (Bl. Gg iiij): Im fall aber das gleych Judas etzliche sprüch aus sanct Peters oder sanct Pauls epistel getzogen wie er ouch am end, die selben allegirt, vnnd vnns an sie weyset, noch het er dannocht nith ßo gros daran gesundiget, als Luther, der nit allein etzlich sprüch sonder gantze bücher, vnd schier alles das er geschriben hat aus Wickleffs vnnd Hussen cathonichen gestolen, vnd yhm selber tzugeschriben hat.

Bl. Gg 6 beginnt: Vber die heymliche offenba Joannis. Vorred. Gleychwye dis buch, nach meynung des heiligen Jeronymi, ßo vil heymlicher sacrament yn sich helt ßo vil wort darynn stehen, also sein yn Luthers vorred vber gemelt buch ouch so vil blasphemien vnd lesterung als vil wort darynnen gefunden werden. . . .

Emser gab später eine Bearbeitung von Luthers deutscher Übersetzung des Neuen Testamentes heraus (Das naw testament nach lawt der Christlichen kirchen bewerten text, corrigirt, vnnd wider umb zu recht gebracht . m.d.xxvij [gedruckt in Dreßden bei Wolffgang Stöckel]). Hier hat Emser den vier von Luther bestrittenen Schriften kurze polemische Vorreden beigefügt. (Natürlich folgte Emser hier der mittelalterlichen Anordnung der neutestamentlichen Bücher. In dem vorausgeschickten Inhaltsverzeichnis sind ostentativ alle Bücher beziffert.)

Von späteren katholischen Bestreitern der lutherischen Kritik nenne ich den Dominikaner Melchior Kanus († 1560; vgl. dessen oben S. 42 Anm. 2 er-

wähnte Schrift) und den Jesuiten Robert Bellarmin († 1621). Für Bellarmin ist, um nur eines zu erwähnen, folgendes charakteristisch: in Luthers Vorliebe für das Johannesevangelium erblickt er valentinianische Ketzerei (vgl. Teil 1 S. 137)!

Zusatz 5. Man findet es gegenwärtig oft angemessen, Luthers freie Urteile über einzelne neutestamentliche Bücher zu verschweigen. Ich erinnere demgegenüber an die Worte, die Adolf Risch in seinem schönen Buche über die Deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwickelung (Kropatschecks Biblische Zeit- und Streitfragen 3_3—$_4$, Gr. Lichterfelde-Berlin 1907, S. 45) ausspricht: „Es wäre doch ein Segen, wenn ein Wehen des freien Geistes, wie ihn Luther, der Mann der Bibel, besaß, auch von der bibelgläubigen Gemeinde der Gegenwart wieder ertragen werden könnte. Es läßt sich nach keiner Weise hin rechtfertigen, daß man Luther als den Mann preist, der dem deutschen Volke das unverfälschte Gotteswort wieder geschenkt hat, aber ängstlich die freien Begleitworte verschweigt, die er seiner Bibel auf ihren Weg unter das Volk mitgegeben hat... Noch weniger ist hier die Rechtfertigung am Platze, die christliche Kirche müsse die Fehler ihrer großen Männer mit dem Mantel der Liebe zudecken. Sollen unsre Gemeindeglieder in unserer konfessionell erregten Zeit aus dem Munde von Katholiken hören, welche Urteile Luther über einzelne biblische Schriften tatsächlich gefällt hat? ... Trotz der Irrtümer und Versehen, von denen wir den großen Bibelübersetzer nicht freisprechen dürfen, war er ein Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt." — Ich glaube gezeigt zu haben, daß Luthers Bibelkritik eine Kritik echt evangelischer Art ist. Das wird auch der zugestehen können, der ihr im einzelnen nicht zustimmt. Wir sind jetzt über geschichtliche Fragen besser unterrichtet, als Luther es war. Wir werden deshalb z. B. über die Johannesoffenbarung anders urteilen, als er. Wir erblicken gerade in diesem Buche ein Denkmal echt urchristlichen Geistes. Auch Luthers hartem Verdikte über den Jakobusbrief können wir nicht zustimmen: es ist ungeschichtlich und wird dem Briefe in keiner Weise gerecht. Trotzdem freuen wir uns der Kritik Luthers; denn sie ist herausgeboren aus der sicheren Erkenntnis, daß der Glaube an Christus, den Heiland, allein selig macht und deshalb im Mittelpunkte alles Christlichen stehen soll[1].

F. Es versteht sich nach dem Gesagten von selbst, daß Luther weit davon entfernt war, folgerichtig die Lehre von der Wortinspiration zu vertreten. Diese Lehre vertrug sich nicht mit der scharfen Kritik, die Luther an einzelnen biblischen Büchern übte. Aber auch noch andere Umstände weisen darauf hin, daß Luther der strengen Lehre von der Wortinspiration nicht zugetan war. Luther bekundete ein sehr feines Verständnis für die Eigentümlichkeit der einzelnen biblischen Verfasser. Über Jesajas Beredsamkeit und Hiobs Erhabenheit fällte er Urteile, die auch vor den Augen der heutigen Wissenschaft noch zurechtbestehen. Widersprüche in der Bibel,

[1] Es ist sehr lehrreich, daß Luthers rein religiöse Kritik bei englischen Theologen wenig Anerkennung findet (vgl. die Urteile Westcotts [oben S. 2] und Howorths [oben S. 61 Anm.]). Man legt in England sehr hohen Wert auf die altkirchliche Überlieferung. Wenn man überhaupt für Kritik zu haben ist, so bevorzugt man eine Kritik, die sich auf diese Überlieferung beruft, also eine Kritik im Geiste des Erasmus, Kajetan, Karlstadt und Martin Chemnitz (vgl. unten § 9 und 10).

z. B. zwischen einzelnen Evangelien, erkannte Luther ohne Vorbehalt an (er legte ihnen gegenüber sogar eine große Gleichgültigkeit an den Tag)[1]. Weiter hat sich Luther auch mit textkritischen Fragen befaßt, und er beantwortete sie nicht immer in der damals geläufigen Weise; z. B. entfernte er mit Erasmus[2] das sog. comma Iohanneum (1. Joh. 5_7 f.) aus dem Bibeltexte[3]. Das alles waren, genau genommen, Widersprüche zu der Anschauung von der Wortinspiration. Auch die verhängnisvolle Folge dieser Anschauung, die allegorische Auslegung, lehnte Luther ab, wenigstens grundsätzlich[4]. Daß er ihr in Wirklichkeit doch hier und da verfiel, wird man ihm zu Gute halten müssen. Die Ketten einer mehr als tausendjährigen Überlieferung sind nicht in einem Augenblicke zersprengt.

Trotz der angeführten Tatsachen kann man doch nicht behaupten, daß Luther die Lehre von der Wortinspiration überwunden hätte. Luther bringt, ähnlich wie Origenes[5], gern und an auffälliger Stelle[6] den Gedanken zum Ausdruck: die Heilige Schrift ist ein Buch, ein Evangelium. Diesem Satze liegt doch die Anschauung zu Grunde: die Bibel ist Wort für Wort vom Heiligen Geiste eingegeben; deshalb treten die Unterschiede ihrer einzelnen Teile zurück. Es hängt damit zusammen, daß Luther gelegentlich in einer Weise auf den Buchstaben der Bibel pocht, die sich mit seiner kühnen Kritik nicht zusammenreimen läßt.

Luther dachte niemals über die Inspirationslehre genauer nach; sie wurde zu seiner Zeit nicht in den Streit hereinbezogen. So kommt

[1] Diese Gleichgültigkeit hängt damit zusammen, daß Luther als ehemaliger Ockamist eine gewisse Abneigung besaß gegen alle Sachwissenschaft.

[2] Vgl. oben S. 14, dazu S. 26 und S. 78 Anm. 1.

[3] Erst einige Jahrzehnte nach Luthers Tod fand das comma Iohanneum Aufnahme in der Lutherbibel. Es blieb in ihr, bis ihm unsere revidierte Lutherbibel ein Ende bereitete. — Daß der Markusschluß (Mark. 16_9 ff.) unecht sei, scheint Luther trotz Erasmus' (s. oben S. 14) und Karlstadts Nachweisungen nicht geglaubt zu haben; ich schließe das aus Karlstadts De canonicis scripturis libellus (1520, bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 395; s. unten § 9).

[4] Vgl. z. B. Luthers Äußerung in den Tischreden (Bindseil a. a. O. 2 S. 95): Allegoriae si ad fidem referuntur, bonae sunt et laudabiles, sed rarae, si ad mores periculosae, et has odi, quia immodicae cum sunt, fidei doctrinam obscurant. Allegoriae sunt tanquam scortum, sein fein geputzt, halten doch nicht glauben, id est nihil probant, non sunt uxores. Non debemus illis facile uti, nisi causa prius firmissime probata, sicut Paulus ad Galatas facit [Gal. 4_{24}]. Ludere Allegorijs in doctrina Christiana est periculosum, sunt plerumque suauia uerba sine re, dienen wol den predigern, quando nesciunt historiam et textum, vnnd das leder tzu kurtz wil sein vnnd wil nicht reichen, so greiffen sie tzu den Allegorijs, quibus nil certi docetur, ita ad textum sanum nos assuefacere debemus. — Neben Luther zeichnete sich vor allem Melanchthon im Kampfe gegen die allegorische Exegese aus. [5] Vgl. Teil 1 S. 270 Anm. 1. [6] Vgl. oben S. 63 Anm. 1 und S. 69.

es, daß Luthers Anschauung von der Inspiration kein Werk aus einem Gusse war. Seinen Nachfolgern hat er hier ein gut Stück Arbeit hinterlassen.

§ 8. Luthers Schüler.

A. Luthers Kritik am Neuen Testamente war dem Inhalte nach nicht ganz neu: sie berührte sich mit der Kritik, die Erasmus geübt hatte. Aber vollkommen neu war die religiöse Begründung und die kühne Ausdrucksform, die Luther seiner Kritik gab. Unter diesen Umständen durfte man erwarten, daß Luthers Kritik auch bei Freunden seiner Sache heftigen Widerspruch fand. In der Tat blieb der Widerspruch nicht aus[1]. Aber Luther war fast völlig Herr über die Seinen. Der Widerspruch wurde zunächst wenig beachtet. Die Schüler Luthers haben sogar anfangs seine Kritik in manchen Punkten eher übertrieben, als gemildert[2]. Auffallender Weise wurden aber nicht alle Punkte der lutherischen Kritik mit gleicher Begeisterung aufgenommen. Viel Anklang fand Luther damit, daß er den einzelnen neutestamentlichen Büchern verschiedenen Wert beilegte und daß er den Jakobusbrief tadelte. Dagegen konnte man sich für seine Kritik am Hebräerbriefe, am Judasbriefe und an der Offenbarung des Johannes weniger erwärmen.

1) Zwei Zeugen will ich zuerst dafür anführen, daß Luthers Schüler vielfach Wertunterschiede der neutestamentlichen Bücher betonten, und zwar mit viel schärferen Ausdrücken, als Luther selbst: Otto Brunfels und Agrikola.

a) Der gelehrte Otto Brunfels († 1534) veröffentlichte Ende 1522 oder 1523[3] ein Büchlein unter dem Titel „Probleme“[4], das in mehr als einer Beziehung von Bedeutung war. Er zeigte sich hier als ein kritischer Kopf[5], der ein feines Verständnis für die Hauptsachen besaß, auf die alles ankam: was er behandelte, waren wirklich Probleme. Brunfels warf die Frage auf: warum sind die apokryphen Evangelien verworfen worden? Warum haben wir gerade vier Evangelien[6], die noch dazu bei jeder Gelegenheit einander widersprechen? Er führte unter anderem folgendes aus: auf Einzelheiten der evangelischen Geschichte komme wenig an; was aber die Heilstatsachen, die Predigt von Christus, betreffe, so bestünde zwischen

---

[1] Vgl. unten § 9 und 10. [2] Vgl. oben S. 72.

[3] Die Datierung ergibt sich daraus, daß Brunfels Luthers Septemberbibel benutzt (1522), dagegen von Kochläus in der oben S. 84 genannten Schrift schon bekämpft wird. [4] Problemata Othonis Brunnfelsij I De ratione Euangeliorum II Quare in Parabolis locutus sit Christvs. Ad Ioannem Schottum Libr. Argent. [5] Er sagt z. B.: Et Dionysius, quisquis ille fuerit qui mysticam descripsit theologiam. [6] Die Weissagung Ez. 1 auf die Vierzahl der Evangelien zu beziehen, erklärt Brunfels für erkünstelt.

den Evangelien völlige Übereinstimmung[1]. Überdies liege an den Evangelien gar nicht so viel. Die wichtigsten Glaubensstücke stünden in den Apostelbriefen. Die Erzählung der Evangelien sei „taub und ohne Geist", wenn man die Apostelbriefe nicht zur Ergänzung heranziehe. Brunfels suchte diese seine Abneigung gegen die Evangelien dann noch durch geschichtliche Gründe zu stützen[2]. Aber entscheidend war für ihn doch die Beobachtung, daß in den Evangelien Christus nicht so klar gepredigt werde, wie in den Episteln. Wir werden urteilen müssen: Brunfels hat einen Gedanken Luthers auf die Spitze getrieben.

b) Johann Schneider, genannt Agrikola, aus Eisleben († 1566) war durch Luther selbst für das Evangelium und für das Studium der Theologie gewonnen worden. Man begreift es, daß er Luthers Gedanken in jeder Weise sich zu eigen machte. Er schrieb am 1. Oktober 1524 einen gleichzeitig in Druck erschienenen Brief über die Hauptstücke der kirchlichen Lehre (De capitibus ecclesiasticae doctrinae Ioannis Agricolae Islebii, ad amicum quendam Epistola mdxxiiii. 12°). In diesem Büchlein erklärte Agrikola kurz und klar: in den Apostelbriefen sei von Christus verständlicher und einfacher geredet, als in den Evangelien; allerdings komme das vierte Evangelium den Apostelbriefen verhältnismäßig näher[3]. Auch hier ist Luthers Werturteil über die neutestamentlichen Bücher auf die Spitze getrieben. Das Johannesevangelium, das Luther noch so hoch schätzte, wird fast ebenso tief gestellt wie die drei ersten Evangelien. Die Begründung der Kritik ist rein religiös.

Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß neben Brunfels und Agrikola auch viele andere evangelische Theologen in Luthers Weise mit Werturteilen an das Neue Testament herantraten. Ich nenne beispielshalber Martin Butzer

[1] Videmus enim scripsisse pugnantia. Quod in plaerisque tam euidens est, ut componi neque possit, neque uelit, quicquid tandem moliatur Augustinus [in seiner Schrift de consensu evangelistarum] . . . . Nihil igitur refert, siue quattuor sint qui scribant siue plures, uel dissentiant etiam in quibusdam, modo in his conueniant in quibus salus nostra existit et uita . . . Christus igitur sic annunciatus ex scriptura, est euangelium.

[2] Dicam et illud. Nisi commentati hoc fuissent epistolis suis apostoli, nihil nisi nugas (ut sic dicam) fuisse surdam illam, et sine spiritu narrationem [der Evangelien]: et quicquid sincerum de usu et ritu habemus Euangelij, apostolis deberi, Paulo uidelicet, Petro, Iacobo [!] et Ioanni, non adeo euangelistis. Nam euangelium Lucae uitiatum fuisse ab Marcione haeretico, author est in libello contra Marcionem haereticum Tertullianus. In caetera quoque euangelia temere fuisse conatos pseudoapostolos, Paulus cum passim hoc uelit, tum maxime in epistola ad Corinthios secunda.

[3] Primum omnium volo te meminisse, Apostolos certius et simplicius tradidisse Christi et Evangelii usum, Matthaeo, Marco, Luca, Ioanne, etiamsi postremus ad Apostolorum docendi methodum magis accedat. Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 307.

und Andreas Hyperius, deren kritische Äußerungen über den Kanon niemals ganz vergessen wurden (sie waren z. B. Semler bekannt).

2) Weit verbreitet und zu Zeiten geradezu volkstümlich war Luthers Kritik am Jakobusbriefe[1].

Wohl der erbittertste Gegner des Jakobusbriefes, den es je gegeben hat, war der Württemberger Andreas Althamer († 1539)[2]. Er gehörte zu den verhältnismäßig seltenen Humanisten, die von ihrer Wissenschaft aus den Weg fanden zur lutherischen Reformation. Und Althamer ward nicht etwa nur äußerlich ein Evangelischer. Er machte sich vielmehr Luthers Grundsätze innerlich zu eigen, wie nur wenige neben ihm. Dazu half ihm vor allem ein dreivierteljähriger Aufenthalt in Wittenberg, der vom Oktober 1525 bis in den Sommer 1526 währte. Wie lutherisch Althamer dachte, zeigen uns die lateinischen Bemerkungen zum Jakobusbriefe[3], die er 1527 in Straßburg drucken ließ[4]. Althamer verfaßte, wie er in seiner Vorrede ganz offen

---

[1] I. Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses 3, Regensburg 1848, S. 356 ff.; Genaueres bietet Kawerau oben S. 71 Anm. 3 genannter Aufsatz.

[2] Th. Kolde, Andreas Althamer der Humanist und Reformator in Brandenburg-Ansbach, Erlangen 1895 (besonders S. 31 ff. 71 ff.).

[3] Andreae Althameri Brenzii Annotationes in Epistolam beati Iacobi iamprimum editae. Cum Indice. Argentorati apud Ioannem Schottum. 1527. Vorhanden z. B. auf der Königlichen Bibliothek zu Dresden.

[4] Ich teile die wichtigsten Stellen mit. Die Vorrede (Widmung an M. Sixtus Rummal, Ecclesiae Campodunensis Pastor) beginnt (Bl. 2): Non es nescius integerrime uir, amicorumque longe gratiss. quantum nostrorum temporum pharisei hypocritae suam impietatem ex hac IACOBI epistola stabilire praesumpserint: dum operibus tribuunt iustitiam, quae solius fidei est, et ipsi CHRISTO IESV seruatori ac episcopo animarum nostrarum, eripiunt seruandi nobis potentiam .... Igitur quoniam omnis clericorum nostrorum centuria pertinacius haereat in uno Iacobo, quam in uniuersa scriptura reliqua, uolui illum ipsum exponere: quo uideat tandem uniuersus mundus, qualisnam sit epistola, quae uix micam habeat apostolici salis: passionis enim, mortis, resurrectionis, regni, et spiritus Christi Iesu, ne uno uerbulo meminit, in quibus uersatur cardo nostrae salutis. Preterea etiam hoc epistolam reddit magis insipidam, quod nusquam cohereat, sed unum alteri sine ordine permistum sit, omniaque confusa. Audierat quasdam sacras, ut apparet, sententias ex alijs Apostolis, aut uiris sanctis, quas citra ordinem confarsit. Et quantum ex tota hac sua epistola subolere possum, scripsit post Apostolorum tempora, quando seculum erat corruptius, et mores dissolutiores. Arguit enim quosdam minus christiane et inciuiliter uiuentes ... Hoc etiam magnum argumentum apud me est, hunc Iacobum alium fuisse, quam apostolum illum Zebedei filium, Ioannis fratrem germanum: quod eum dudum antehac gladio occiderit Herodes, ceu legis Acto. 12. Neque crediderim Iacobum Alphaei Hierosolymitanum episcopum, qui frater domini, et iustus dicebatur, hanc scripsisse epistolam. integriores enim tum temporis Christianorum mores quam istius aetate fuisse, haud obscurum est. Si fuisset Apostolus e duodecim numero, haud dubie et ipse apostoli nomen minime erubuisset. Igitur alium quendam ex Haebreorum natione fuisse, haud uanus affirmauerim: quando plures isthoc nomine fuisse Aegesippus libro quinto commen. Eusebius libro secundo

aussprach, dies Werk nur deshalb, um den Jakobusbrief herabzusetzen. Die „heuchlerischen Pharisäer", d. h. die Katholiken, benutzten den Jakobusbrief immer dazu, um aus ihm Gründe für ihre „Gottlosigkeit", die Werkgerechtigkeit, zu schöpfen. Da wollte Althamer einmal zeigen, wie wenig doch der Jakobusbrief wert sei. In der Vorrede setzte er breit, teilweise im wörtlichen Anschluß an Luther, auseinander, warum der Jakobusbrief nicht apostolisch sein könne. Und wie die Vorrede, so ist auch der ganze Kommentar ein steter Angriff auf den Jakobusbrief, und zwar ein sehr leidenschaftlicher Angriff. Nur sehr wenig Sätze des Briefes finden Gnade vor Althamers Augen. Er kritisiert, was er nur kritisieren kann, selbst wenn er die Gründe zur Kritik an den Haaren herbeiziehen muß. Er erklärt: der Jakobusbrief widerspricht dem Heiligen Geiste, dem Gesetze, den Propheten, Christus und allen Aposteln. Die Zumutung, den Jakobusbrief etwa in Schutz zu nehmen, eine „Glosse" auf ihn zu machen, lehnt Althamer ausdrücklich ab. Am Ende kommt ihm freilich der Gedanke, er könne

---

capit. uicesimotertio eccle. hist. Hieronymus in libro uirorum illustrium memorent... Fuit igitur hic Iacobus non apostolus, sed alius quispiam Iudaeus, studio quodam ac zelo dei accensus, aut fraterna aemulatione, sed non secundum scientiam: bona, ut sic loquar, intentione, sed citra iudicium, haec chartis illinijt... Qui Christum docet, recte nimirum docet: at qui Christum minime docet, non est uerus propheta: unde fit, ualde suspectam mihi esse hanc epistolam, quod Christum per omnia non praedicet... Porro ne quis nos sine cortice natare obstrepat, ipsi quoque ueteres rerum ecclesiasticarum scriptores, uelut sunt Eusebius, ac diuus Hieronymus, testantur, hanc epistolam non esse Iacobi apostoli... nec unquam susceptam pro christiana et apostolica a ueteribus: sed magis consuetudine paulatim tempore prolabente inualuisse, ut censeretur inter canonicas scripturas. Itaque longo usu facta est canonica, et non auctoritate... Nec scribo isthaec inuehendi auctoris gratia. id enim cum mortuis esset luctari: absit hoc a me... Verum lectores monemus, ut cum iudicio legant: et ad solidam scripturam reuocamus... Zu Jak. 1_{17}. Optima sententia in Iacobo, cui similem uix in hac tota reperies epistola. puto ab alijs apostolis audiuisse, quam epistolae inseruit non probe intellectam. Si enim intellexisset, postea non tribuerit operibus iustitiam. Nam iustitia quoque donum optimum, perfectum est et e coelis descendens, cui reliqua omnia collata, foex sunt et stercus. Et tamen paulo post obstrepit ipsam per opera dari, quae ex diametro pugnant. Zu Jak. 1_{26}. Vtinam et tu Iacobe linguam cohibuisses a docendo. Quidam enim docere uolunt indocti ipsi, qui potius seducunt quam ducunt, dum sua somnia sequuntur, neglecto uerbo dei. Zu Jak. 2_{1}. Dispeream si fidei rationem nouit. Somniauit quandam mortuam opinionem. Zu Jak. 2_{14}. Quae sequuntur diligentius pensitanda sunt, et ad scripturam, uelut lydium lapidem, examinanda. Sunt aliquot optimae sententiae, rursus quaedam minime syncerae... Nam quod fidem sine operibus mortuam esse dicit, recte scribit: at quod propterea operum iusticiam mordicus defendit, et Abrahamum ac Rhaab operibus iustificatos affirmat, detorta scriptura, in filium Dei peccat, et contra morem apostolicum scribit... Defendant alij, nos hic Iacobum defendere nequaquam poterimus. Zu Jak. 2_{18}. Separat fidem ab operibus, ut liquido uideamus ipsum rationem et uirtutem fidei penitus ignorasse. Zu Jak. 2_{19}. Expende mi lector, quam citra omne iudicium scribat

mit seinen harten Worten vielleicht den Leser erzürnt haben. Trotzdem findet es Althamer nicht nötig, sich zu entschuldigen. Er erklärt vielmehr (das ist sein letzter Trumpf): der Jakobusbrief verdient, daß man ihn haßt[1]. Es muß freilich hinzugefügt werden, daß Althamer später etwas milder über den Jakobusbrief urteilte. 1533 gab er eine neue Erklärung des Briefes heraus, diesmal in deutscher Sprache, unter dem Titel: „Die Epistel S. Jacobs mit newer auslegung Andree Althamers. Wie sie gepredigt worden In Onoltzbach"[2]. Hier nahm Althamer seine früheren Aufstellungen halb und halb zurück. Er wollte jetzt den Brief nicht mehr verwerfen. Auch der evangelische Christ könne ja mancherlei aus ihm lernen. Der Verfasser sei jedenfalls ein heiliger Mann gewesen. Vor allem suchte Althamer jetzt die Rechtfertigungslehre des Jakobus mit der des Paulus zu vereinigen[3]. Aber daran hielt Althamer doch immer noch fest, daß der Verfasser des Jakobusbriefes kein Apostel sein könne. Ob Althamers i n n e r e Stellung zum Jakobusbriefe im Laufe der Zeiten eine andere geworden

---

Iacobus, et manifesto prodat inscitiam suam. . .Credunt quidem [daemonia] deum, sed non credunt in deum. Z u J a k. 2_{21}. Vult nunc probare suam sententiam, sed directe contra seipsum agit. Non possumus hic defendere Iacobum. citat enim scripturam falso, et solus spiritui sancto, legi, prophetis, Christo, Apostolisque omnibus contradicit, testimonium ipsius uanum est. Z u J a k. 2_{23} Conclusio uehementer absurda. Z u J a k. 2_{24}. Falleris mi Iacobe. . Mathaeologi te uenerantur, amant et defendunt, ut regnum tenebrarum stet contra regnum lucis. Z u J a k. 5_{15}. Extremam unctionem non nouerunt Apostoli. Das Büchlein beschließt Bl. 55 f. folgender E p i l o g v s ad lectorem. Haec sunt optime lector, quae in IACOBI epistolam obiter annotauimus: non alta ut uides, non exquisita Minerua, nec ipse Iacobus requirebat sublimia: qui quum ipse humi repat, tenuem expectabat interpretem. Simplicissime singula qua potuimus simplicitate exposuimus: quaedam uero acerbius et concitatiore calamo, quando ipse acerbus est. Ad scripturam omnia expendimus. ipsa enim est Lydius siue Heraclius lapis, gnomon et regula, ad quam omnia omnium scripta, sunt examinanda. . Ne igitur succenseas nobis lector, si durius et uehementiore calamo quandoque in auctorem inuecti sumus. meretur enim hoc odium, et hanc spiritus uehementiam, dum aliam perfectionem atque iusticiam a nobis contendit, quam fidei. Tu mi lector diligentius trutina, quod nam uirus ex hac epistola suxerint pseudochristi? quas non uires hinc sumpserint monasteria fraterculorum? Non reijcio ipsam, sed alijs scriptis longe postpono, et ueluti moralem habeo. Tu Christo iuratus, boni consulas has nostras rapsodias, et potius ex puris fontibus bibe aquam sapientiae coelestis, quam ex hac turbida IACOBI lacuna. Vale, et Christum Dominum pro nobisis [sic] ora.

[1] Es ist interessant, daß von späteren Theologen vor allem Hugo Grotius (Rivetiani apologetici discussio) und Richard Simon (Histoire critique du texte du nouveau testament) Althamers Kritik beachteten.

[2] Wittenberger Druck (von Georg Rhaw). Dies sehr lehrreiche Werk Althamers ist zuerst von Kawerau a. a. O. S. 365 ff. richtig gewürdigt worden.

[3] Althamer stand hier unter dem Eindruck von Melanchthons versöhnlicher Beurteilung des Jakobusbriefes (vgl. unten § 9 Zusatz 2).

war, erscheint mir zweifelhaft. Vielleicht war er in seinem zweiten Kommentare nur deshalb zurückhaltender, weil dieser in deutscher Sprache erscheinen sollte, also auch in die Hände Ungelehrter kommen mußte. Es mochte geraten erscheinen, der Fassungskraft des Volkes nicht zu viel zuzumuten.

Nicht so scharf wie Althamer, aber immerhin noch scharf genug äußerten sich andere Lutherschüler über den Jakobusbrief. 1525 erklärten die Geistlichen der Markgrafschaft Brandenburg: der Jakobusbrief sei nicht schlechthin Autorität; denn einige treffliche alte und neue Lehrer verträten die Ansicht, daß der Brief nicht von Jakobus herrühre. Johann Bugenhagen († 1558) fand es anstößig, daß der Jakobusbrief der Lehre von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben so offen widersprach[1]. Veit Dietrich († 1549) tadelte den Jakobusbrief vor allem deshalb, weil ihm jeder klare Gedankengang fehle. Neu angefacht wurde der Streit um den Jakobusbrief durch das Augsburger Interim (1548). Dieses führte das Sakrament der letzten Ölung wieder ein und berief sich dafür auf den Jakobusbrief (5_{14}). Das gab den Evangelischen wieder Anlaß, mit harten Worten über den Jakobusbrief abzurteilen. Kaspar Aquila († 1560) ließ damals (es war im August 1548) eine schneidige Streitschrift ausgehen gegen einen der Urheber des Interims, Agrikola: „Wider den spöttischen Lügner vnd vnuerschempten verleumbder D. Eßlebium Agricolam. Nötige verantwortung, vnd Ernstliche warnung, Wider das Interim. Apologia M. Casparis Aqvilae Bischoff zu Salfeldt. M. D. XLVIII.“ In dieser Streitschrift wird zu der Deutung, die das Interim der Stelle Jak. 5_{14} gab, bemerkt: „Es ist auch wider den brauch des schreibers Jacobi, den sie felschlich ein Apostel nennen.“ Ähnlich urteilte der Nürnberger Andreas Osiander († 1552) in seinem „Bedencken auff das Interim von einem Hochgelerten vnd Ehrwirdigen Herrn einem Erbaren Radt seiner Oberkeit vberreicht“ (1549) und Erasmus Alber († 1570) in seinem „Dialogus vom Interim.“ Von den Gegnern des Jakobusbriefs in der Zeit nach dem Interim nenne ich vor allem Petrus Palladius, lutherischen Bischof von Roeskilde auf Seeland; er äußerte sich in seiner „Einleitung in die prophetischen und aposto-

[1] Iohannis Bvgenhagii Pomerani in Epistolam Pauli ad Romanos interpretatio, ipso in schola interpretante, a Doctore Ambrosio Maiobano, ut licuit, excepta. Haganoae 1527 (Januar), Bl. 39: Ex hoc loco [Jak. 2_{21}] potes deprehendere errorem Iacobi Epistolae, in qua impium uides argumentum, praeterquam quod ridicule colligit. Citat Scripturam contra Scripturam, quod Spiritus sanctus ferre nequit, non potest igitur reliquis adnumerari libris, qui iusticiam fidei praedicant. Epistola ad Hebraeos, longe dignius tractat haec exempla. — Späterhin wagte Bugenhagen den Jakobusbrief nicht mehr so sicher zu verurteilen; vgl. seinen Jonaskommentar von 1550.

lischen Bücher" (Isagoge ad libros propheticos et apostolicos 1557) ähnlich über den Jakobusbrief, wie vordem Veit Dietrich. Auch Lukas Osiander finden wir unter den Anhängern der lutherischen Kritik am Jakobusbriefe. Nur sehr langsam (nicht zuletzt infolge der Einwirkungen der Konkordienformel) ward die Stimmung der Lutheraner gegenüber dem Jakobusbriefe eine mildere[1]. Aber niemals vergaß die lutherische Kirche, daß der Jakobusbrief ein schweres Problem birgt.

3) Fast niemals fand, so viel mir bekannt, Luthers Kritik am Hebräerbriefe Nachahmung. Zwar drang in weite Kreise die Überzeugung, daß der Hebräerbrief kein Paulusbrief sei. Aber man hütete sich meist, ihn deshalb für unbiblisch zu erklären[2]. Auch Luthers Bedenken gegenüber dem Judasbriefe und der Offenbarung des Johannes wurden anscheinend nur von wenigen geteilt. Von den bekannteren deutschen Theologen der Reformationszeit schloß sich wohl nur Urbanus Rhegius genau an Luthers neutestamentliche Kritik an; er bezweifelte also auch die Autorität des Hebräerbriefes, des Judasbriefes und der Offenbarung[3].

---

[1] Typisch ist für die ältere Zeit (vor der Konkordienformel) die Stellung des Hamburger Äpinus; vgl. seine Schrift Bekentnisse vnd Erkleringe vp dat Interim; ferner D. Ioannis Aepini liber de Iustificatione hominis etc., 1557, S. 134 f. Äpin gleicht Jakobus' Lehre mit der des Paulus aus, gibt aber zu, daß der Jakobusbrief möglicher Weise nicht apostolisch ist.

[2] Lehrreich ist die Stellung Hegendorfs († 1540; vgl. über ihn z. B. Gustav Kawerau, Zwei älteste Katechismen usw., in den Neudrucken deutscher Litteraturwerke 92, Halle a. S. 1891, S. 12 ff.) in seiner Schrift: S. Marci evangelion, cvm adnotationibvs salvberrimis, Christophori Hegendorphini. Eivsdem scholia in Epistolam Pauli ad Hebraeos . . . Omnia iam recens edita, ac diligenter emendata. Haganoae per Iohannem Secerium, Anno M. D. XXVIII. Mense Ianuario (vorhanden in Dresden, Königliche Bibliothek). Hier heißt es Bl. 135 (zu Hebr. 2). Si quisquam alius, hic certe locus subindicat, hanc epistolam non esse Pauli, quandoquidem in epistola ad Galatas Testatur se Euangelium suum nec ab ullis Apostolis, nec ab ullis hominibus accepisse, sed per reuelationem IESV Christi. Hic autem contrarium dicit. Sonst bezeichnet Hegendorf den Hebräerbrief als paulinisch, schätzt ihn auch sehr hoch. — Althamer achtete den Hebräerbrief auch, obwohl er ihn nicht für paulinisch hielt (er nannte den Verfasser auctor epistolae ad Hebreos). In seinen Annotationes zum Jakobusbriefe sagt er vom Hebräerbriefe z. B.: auctor epistolae ad Hebreos, qui longe felicius et sacratius tractat hoc crucis mysterium [als der Jakobusbrief]; Epistola ad Hebreos longe praestantius de hac re'locuta est, ex scripturis sanctis, uere sancta et apostolica epistola, si conferatur ad hanc. Ähnlich stand Bugenhagen zum Hebräerbriefe; s. oben S. 93 Anm. 1. — Übrigens war Althamer nicht ganz unberührt von der erasmischen Kritik. In seinen Annotationes in posteriores duas Ioannis presbyteri Epistolas (Nürnberg 1528) bezweifelte er (auf Grund von Euseb und Hieronymus) die Apostolizität der Briefe, jedoch nicht ihre Kanonizität. Und in der Schrift „Von der Erbsund" (Nürnberg 1527) zitierte er den ersten Johannesbrief mit der Formel: „Johannes in seiner Canonica". Vgl. Kolde a. a. O. S. 48 f.

[3] Ähnlich stellte sich zu den von Luther bestrittenen Schriften die Straßburger Kirchenordnung von 1598.

Für eine Kritik am Neuen Testamente traten auch viele Schüler Luthers ein, die noch nicht genannt wurden. Sie benutzten dabei nicht nur lutherische Gedanken, sondern auch erasmische. Wir werden sie deshalb an anderer Stelle behandeln[1].

B. Längere Zeit erhielten sich Spuren der unvermischten lutherischen Kritik nur in den Ausgaben der deutschen Lutherbibel.

Da ist erstens darauf hinzuweisen, daß die von Luther geschaffene Anordnung der neutestamentlichen Bücher sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Noch die Lutherbibeln, die in der Gegenwart gedruckt werden, bieten die vier Bücher am Schlusse des Neuen Testamentes, die Luther einst mit scharfen Worten kritisierte: Hebräerbrief, Jakobusbrief, Judasbrief und Johannesoffenbarung. Natürlich ist aus dem Bewußtsein der Gemeinde längst die Erinnerung daran verschwunden, was diese Anordnung zu bedeuten hat. Aber man wird die Vermutung wagen dürfen: durch die Beibehaltung der lutherischen Anordnung wurde dafür gesorgt, daß Luthers Kritik von dem Volke wenigstens nicht sofort vergessen wurde.

Bewiesen wird diese Vermutung durch eine zweite Beobachtung. Das lutherische Inhaltsverzeichnis zum Neuen Testamente, das die vier letzten Bücher unbeziffert läßt, hat sich in deutschen Lutherbibeln vereinzelt bis zum Jahre 1689 erhalten. Hier verbietet sich die Annahme von selbst, daß etwa eine gedankenlose Nachahmung älterer Vorbilder vorliege. Luthers Inhaltsverzeichnis behandelte die neutestamentlichen Bücher ganz ungleichmäßig. Das sprang in die Augen. Wenn man trotzdem keine Änderung vornahm, so erklärte man Luthers Kritik für berechtigt. In der Tat hat man zunächst eine Zeit lang ohne Bedenken auch Luthers Vorreden zu den biblischen Büchern beibehalten, in denen die Begründung der Kritik enthalten war[2]. Ein niederdeutscher Bibeldruck, der 1596 in Hamburg von David Wolder besorgt wurde, hat überdies das lutherische Inhaltsverzeichnis nicht nur übernommen, sondern verdeutlicht. Hier werden zunächst die neutestamentlichen Bücher vom Matthäusevangelium bis auf den dritten Johannesbrief aufgezählt. Dann folgt eine neue Überschrift: „Apocrypha, Dat ys, böker, de der andern hilligen schrifft nicht gelick geholden werden.“ Darauf werden

[1] Vgl. unten § 10.

[2] Adolf Risch, Die Deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwickelung S. 50 Anm. 1 vermutet, man habe die Vorreden gestrichen „infolge der Verarmung durch den dreißigjährigen Krieg, um billigere Bibeln herzustellen.“ Meines Erachtens dürften dogmatische Bedenken gegen die Vorreden in erster Linie maßgebend gewesen sein. — Es verdient Beachtung, daß auch die Marburger deutsche Bibel von 1529, die auf Befehl des Landgrafen Philipp von Hessen gedruckt wurde, Luthers Inhaltsverzeichnis übernahm.

die Titel der vier letzten, von Luther bestrittenen Bücher genannt[1].

Zusatz. Die erste von einem Evangelischen besorgte Ausgabe der ganzen Bibel ist der Vulgatadruck, den Andreas Osiander im Dezember 1522 veröffentlichte. Hier sind im alttestamentlichen Kanon starke reformatorische Einflüsse zu beobachten (wohl vor allem Einflüsse Karlstadts; vgl. unten § 9). Im Neuen Testamente dagegen ist die althergebrachte Anordnung und Wertung der Bücher beibehalten (ob ebenfalls unter Karlstadts Einfluß?). Ähnlich steht es mit der griechischen Bibel, die die Evangelischen Straßburgs 1524—26 herausgaben. Diese folgte im Alten Testamente Luther, wie in einer Ratio partitionis ausdrücklich hervorgehoben wird. Aber im Neuen Testamente wagte man nicht, von der Überlieferung abzuweichen. Vgl. Henry H. Howorth, The Journal of Theological Studies vol. 8 no. 31 S. 350 ff. und 358 f.

C. Luthers Auftreten erregte Aufsehen nicht nur in Deutschland, sondern in der ganzen Christenheit. Er fand Gegner, aber auch Freunde unter allen Völkern. Durch diese Freunde ward Luthers Kritik am Neuen Testamente über die Grenzen des Deutschen Reichs hinausgetragen.

Hier ist vor allen Dingen des englischen Lutheraners William Tindale[2] († 6. Oktober 1536) zu gedenken, des Mannes, der das erste evangelische Neue Testament in englischer Sprache herausgab[3]. Er wurde um 1484 in Gloucestershire geboren. 1524 kam er nach Hamburg. 1525 druckte er seine englische Übersetzung des Neuen Testamentes, zunächst in einer Quartausgabe. Dabei bediente er sich der Offizin des Peter Quentel in Cöln. Kochläus jedoch, der erbitterte Feind der Evangelischen, erhielt Kunde von der Angelegenheit. Es gelang ihm, den Fortgang des Druckes zu hindern. So mußte man das Werk in Worms fortsetzen: hier wurde die Quartausgabe vollendet und eine Oktavausgabe hergestellt. Die Veröffentlichung beider erfolgte 1526.

Leider ist Tindales englisches Neues Testament nur in sehr trümmerhaftem Zustande auf uns gekommen[4]. Der Haß der Katholiken hat alle Exemplare von Tindales Werk und alle Teile von Exemplaren ver-

[1] Friedrich Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche, Leipzig 1904, S. 179 f. Eberhard Nestle, Zur Geschichte der Bibel (Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 50 [N. F. 15], 1, 1907, S. 91 ff., besonders S. 104 f.). — Die Bezeichnung „Apokryphen" für einzelne neutestamentliche Bücher ist nicht so ungewöhnlich, wie meist angenommen wird; vgl. unten § 10 B und C.

[2] So schreibt Tindale selbst seinen Namen in dem einzigen erhaltenen Autogramme.

[3] Brooke Foss Westcott, A general view of the history of the English Bible. 3. Ed. revised by W. A. Wright, London 1905. Henry H. Howorth, The origin and authority of the biblical canon in the Anglican church (The Journal of Theological Studies vol. 8 no. 29 S. 1 ff., Oktober 1906); derselbe ebenda no. 31 S. 358.

[4] Wir besitzen von der ersten Ausgabe nur ein Exemplar, von der zweiten zwei. Aber alle drei Exemplare sind unvollständig.

nichtet, deren man habhaft werden konnte. Doch genügen immerhin die Reste, um ein sicheres Urteil über Tindales Stellung zum Neuen Testamente zu ermöglichen.

Es ist ohne weiteres klar, daß Tindale sich Martin Luther zum Vorbild nahm. Zwar nannte er ihn nirgends. Er hätte ja die Verbreitung seines Werkes selbst gehindert, wenn er das getan hätte. Aber Abhängigkeit von Luther verriet Tindale auf Schritt und Tritt, schon in dem Wortlaut seiner Übersetzung. Für uns ist es besonders bedeutsam, daß sich Tindale auch in kanonsgeschichtlichen Fragen an Luther anschloß. Das trat vor allem in vier Stücken zu Tage.

1) Tindale übernimmt in seiner Vorrede zum Matthäusevangelium Luthers Dreiteilung der neutestamentlichen Bücher. Die Paulusbriefe, das Johannesevangelium, der erste Johannesbrief und der erste Petrusbrief reden von der Gnade Christi am deutlichsten[1]. Die anderen Schriften des Neuen Testamentes stehen ihnen nach, zerfallen aber ihrerseits wieder in zwei Gruppen verschiedenen Wertes.

2) Tindale ordnet die neutestamentlichen Bücher wie Luther. Er stellt also die vier Schriften an den Schluß, die Luther bestreitet.

3) Dem Urteile, das in dieser Anordnung liegt, gibt Tindale denselben scharfen Ausdruck, wie Luther: im Inhaltsverzeichnisse numeriert er nur vom Matthäusevangelium bis zum dritten Johannesbriefe. Dann folgt eine freie Zeile. Darauf werden die vier letzten Bücher des Neuen Testamentes unbeziffert aufgeführt[2]. Der Hebräerbrief wird dabei nicht als Paulusbrief bezeichnet; er heißt einfach: The pistle to the Ebraes (doch erhält der Hebräerbrief im Texte selbst die Überschrift: Pistle off Paul unto the Hebraes)[3].

4) Tindale gibt dem Hebräerbriefe, Jakobusbriefe und Judasbriefe ausführliche Vorreden bei, in denen er auf die unsichere Stellung dieser drei Schriften im Neuen Testamente hinweist[4].

---

[1] Paul's Epistles with the Gospel of John and his first Epistle, and the first Epistle of St Peter, are most pure Gospel and most plainly and richly describe the glory of the grace of Christ. Ich zitiere nach Westcott.

[2] Das gilt jedoch mit Sicherheit nur von dem Inhaltsverzeichnisse der ersten Ausgabe (4°); das der zweiten (8°) ist nicht erhalten.

[3] Hier ist wiederum zu bemerken, daß der Text des Hebräerbriefes in der ersten Ausgabe nicht erhalten ist.

[4] Rev. George Horner in London hatte die große Liebenswürdigkeit, mir die wichtigsten Stellen aus dem höchst seltenen Werke abzuschreiben. Sie lauten: The Prologe to the epistle of // S. Paul to the Hebrues. // ABoute this pistle hath ever beē // moche doutynge and that amō // ge great learned mē who shuld // be the auctor thereof: diverse af- // firminge that it was not Pau // les partlye because the stile so // disagreeth & is so unlyke his // other epistles / & partlye because it stondeth in the // the [sic] second Chapter / this learninge was con- // fyrmed to uswarde: that is to saye taught us // by them that heard it them selves of the Lord. // Now Paule testifieth Gala i that he recea-

Doch darf man sich darüber nicht täuschen, daß Tindales Kritik am Neuen Testamente teilweise anderer Art ist und auch zu anderen Ergebnissen führt, als die Kritik Luthers.

1) In der Vorrede zum Hebräerbriefe weist Tindale auf zwei Schwierigkeiten hin, die seine Abfassung durch Paulus unmöglich erscheinen lassen: erstens ist der Stil des Hebräerbriefes ein anderer, als der des Paulus (dieser Satz stammt wohl von Erasmus)[1]; zweitens kann der Brief wegen Hebr. 2_3 nicht von Paulus herrühren, sondern nur von einem Apostelschüler (dieser Satz stammt von Luther)[2]. Eine Entscheidung über diese Frage wagt Tindale nicht. Er überläßt sie anderen. Nur betont er, es handle sich hier ja um keine Glaubensfrage. Ein Zweifel an der paulinischen Herkunft des Hebräerbriefes sei noch keine Ketzerei. Nur müsse an der kanonischen Geltung des Hebräerbriefes in jedem Falle festgehalten werden[3].

---

ved // not his gospell of man ner by man but ymme- // diatlye of Christ & that by revelacion. Wherefo // re say they / seinge this man confesseth that he // receaved this doctryne of the Apostles, it canot // be Pauls / but some disciple of the Apostles. // Now whether it were Pauls or no I saye not / // but permyt it to other mennes judgementes / ne // ther thinke I it to be an article of anye mannes // fayth / but that a man may doute of the auctor. // [About 160 more lines, giving some passages which illustrate the matter.] The Prolge upon the pistles // of S James and Judas // THough this epistle were refu- // sed in the older tyme and denyed // of manye to be the epistle of a // very apostle / and though also // it saye not the foundacyon of // the fayth of Christ / but spea- // keth of a generall fayth in god. // nether preacheth his death and resurrecyon / // ether the mercye that is layde up in store for // us in him / or everlastynge covenant made us // in his bloude / which is the offyce and dutye of // a verye apostle / as Christ sayeth. Jo. xv. ye // shall testifye of me: yet because yt setteth up no // mannes doctryne / but cryeth to kept the lawe // of god / and maketh loue which is withoute // percialite the fullfillinge of the lawe / as christ // and all the apostles dyd / & hath therto manye // good and godlye sentēces in it: & hath also no- // thinge yt is not agreable to ye rest of the scriptu // re / yf it be loked indifferentlye on: me thynketh // it ought of ryght to be taken for holye Scriptu- // re. [43 more lines]. And as for the epistle of Judas / though men // have & yet do doute of the auctoure / & though // it seme also to be drawen oute of the seconde e- // pistle of S. Peter / and therto alledgeth scriptu//re that is no where founde / yet seinge the mat // ter is so godly and agreynge to other places // of holye scripture / I se not but that it ought // to have the auctorite of holye scripture. //[This is the last paragraph of the Prologue.] Die Offenbarung hat keine Vorrede erhalten. Doppelstriche // deuten ein Zeilenende im Originale an. Ein einfacher Strich / dient, wie im Originale, als Interpunktionszeichen.

[1] Vgl. oben S. 19 Anm. 1. [2] Vgl. oben S. 64 Anm.

[3] But in spite of these doubts this epistle ought no more to be refused for a holy, godly and catholic than the other authentic scriptures ..... now therfore ... though this epistle ... laye not the grounde of the fayth of Christ, yet it buyldeth conynglye theron pure gold, syluer, & preciouse stones ... And seinge the epistle agreeth to all the rest of the scripture, yf it be indifferentlye loked on, how shuld it not be of auctoryte and taken for holye scrypture? (Die

2) Bei dem Jakobusbriefe erwähnt Tindale die schwankende Stellung dieses Schriftstückes in der alten Kirche. Im Anschlusse an Luther[1] fügt er hinzu: der Brief rede nicht von Christi Heilswerk, wie das doch die Pflicht eines apostolischen Buches sei; er diene also nicht zur Grundlegung des Glaubens. Aber den springenden Punkt umgeht Tindale. Er erklärt den Jakobusbrief schließlich doch für kanonisch; er stimme ja überein mit dem sonstigen Inhalte der Heiligen Schrift. Das ist das gerade Gegenteil von Luthers Meinung über den Jakobusbrief.

3) Den Judasbrief bezeichnet Tindale, wiederum Luther folgend[2], als einen Auszug aus dem zweiten Petrusbriefe. Da er aber sonst mit der Heiligen Schrift übereinstimmt, liege keine Veranlassung vor, seine Autorität als eine geringere zu bezeichnen.

4) Daß Tindale die Bedenken Luthers gegenüber der Johannesoffenbarung unterdrückt, ist sehr begreiflich. Er gehört zu einer Gemeinschaft, die unter blutigen Verfolgungen zu leiden hat. Einem solchen Kreise ist die Offenbarung immer besonders teuer und wert: sie ist ja ein Glaubenszeugnis, das auch aus einer Zeit der Verfolgung stammt.

Tindale verrät, wie angedeutet wurde, hier und da Einflüsse des Erasmus. Aber die Einflüsse Luthers stehen doch bei weitem im Vordergrunde. Luthers Bemerkungen sind es, mit denen sich Tindale am ausführlichsten beschäftigt. Tindales kritische Äußerungen erstrecken sich auch allein auf solche Bücher des Neuen Testamentes, die Luther angezweifelt hatte, also nicht auf den zweiten Petrusbrief und die kleinen Johannesbriefe. Und wenn Tindale, anders als Luther, auch die Offenbarung des Johannes unbestritten läßt, so hat das allem Anscheine nach rein religiöse Gründe. Somit wäre dieser Unterschied zwischen Tindale und Luther rein äußerlich. Innerlich sind sie gerade hier verwandt: für beide sind letztlich religiöse Gedanken ausschlaggebend. Alles in allem genommen, darf man Tindale, soweit er Bibelkritiker ist, als einen Schüler Luthers bezeichnen.

Trotzdem gelangt Tindale zu einem ganz anderen Ergebnis, als Luther. Seine kritischen Erörterungen machen immer nur ein sehr geringfügiges Zugeständnis an die Kritik: es wird festgestellt, daß die betreffende Schrift des Neuen Testamentes nicht des Glaubens Grund legt. Aber gleich darauf erhalten wir die Versicherung: die Schrift ist voll kanonisch. Begründet wird die Versicherung mit einem echt lutherisch klingenden Satze. Tindale erklärt: das angezweifelte Buch

letzten Worte erinnern deutlich an Luther, vgl. oben S. 64 Anm.; aber Luthers Gedanken sind von Tindale in sehr charakteristischer Weise umgebildet worden.) Ich zitiere nach Westcott und Howorth.

[1] Vgl. oben S. 64 f. Anm. [2] Vgl. oben S. 65 Anm.

des Neuen Testamentes stimmt überein mit dem sonstigen Inhalte der Schrift. Man wird freilich bezweifeln dürfen, ob diese Behauptung Tindales ganz ernst gemeint ist. Tindale kennt Luthers Versuch, im Hebräer- und Jakobusbriefe unbiblische Gedanken nachzuweisen. Aber niemals setzt Tindale dazu an, Luthers Aufstellungen zu widerlegen. Will man Tindales vorsichtige Zurückhaltung verstehen, so wird man sich erinnern müssen, daß er ein Engländer war. Die Engländer sind von jeher ein konservatives Volk gewesen, namentlich in kirchlichen Angelegenheiten. So wird auch Tindale sich in Sachen des neutestamentlichen Kanons gebunden gefühlt haben an die kirchliche Überlieferung, wenn er sich das auch nicht klar eingestand[1].

Der konservative Charakter der Engländer trat weiterhin auch darin zu Tage, daß Tindales Nachfolger in Sachen der biblischen Kritik noch zurückhaltender waren, als Tindale. Da Tindale selbst so vorsichtig geurteilt hatte, konnte seine Kritik freilich keinen großen Eindruck machen. Sie erschien als eine halbe Sache, die man am besten ganz bei Seite ließ. 1534 gab Coverdale eine englische Bibel heraus. Sie war evangelisch. An die Lutherbibel und an die Züricher Bibel lehnte sie sich an. Aber das lutherische Inhaltsverzeichnis des Neuen Testamentes, das Tindale übernommen hatte, beseitigte Coverdale. Nur die lutherische Anordnung der neutestamentlichen Bücher behielt er bei. Das war freilich ein sehr unauffälliges Zeichen lutherischer Gesinnung. Durch Thomas Cromwells und Cranmers Vermittelung gelang es jetzt sogar, den keineswegs lutherisch gesinnten König Heinrich VIII. von England für Coverdales Bibel zu gewinnen. 1537 erschien eine Ausgabe dieser Bibel mit dem Vermerke auf dem Titelblatt: Sett foorth with the Kynges most Gracious lycence. Unter diesen Umständen folgten auch andere englische Bibeln zunächst der lutherischen Anordnung der neutestamentlichen Bücher: die von John Rogers besorgte Bibel (genannt Matthew's Bible), die ebenfalls 1537 erschien, und eine 1539 veröffentlichte Neuausgabe dieser Bibel, die nach dem Leiter des Drucks Taverner's Bible heißt. Aber den Engländern war die Überlieferung der mittelalterlichen Kirche doch zu heilig, als daß sie ohne zwingenden Grund dauernd von ihr abweichen wollten. Coverdale selbst fand es schließlich geraten, die althergebrachte Anordnung der neutestamentlichen Bücher wieder einzuführen. Er tat das in der Great Bible, die er 1539 auf Cromwells Veranlassung herausgab. Der Great Bible folgen in dieser Sache die jüngeren englischen Bibeln; so die Genevan Bible von 1560[2] und die Bishops' Bible von 1568. Diese letztere

[1] Vgl. oben S. 86 Anm. 1 und unten § 9.

[2] Ein Rest von Kritik findet sich freilich gerade in der Genevan Bible. In ihr (und in ihr allein von all den genannten Bibeln) wird in einer Vorrede zum

Bibel ist deshalb besonders wichtig, weil sie im April 1571 von der Convocation in Canterbury ausdrücklich anerkannt wurde[1]. Auch die 39 Artikel vom Jahre 1562 bekennen sich ausdrücklich zu dem neutestamentlichen Kanon in seiner althergebrachten Form.

Zusatz. Die 42 Artikel vom Jahre 1552 hatten keinerlei Bestimmungen über den Bibelkanon enthalten. Die 39 Artikel (1562) dagegen boten im 6. Artikel folgende Bestimmungen: Sacrae Scripturae nomine eos Canonicos libros Veteris et Novi testamenti intelligimus, de quorum autoritate in Ecclesia nunquam dubitatum est... Novi Testamenti Libros omnes (ut vulgo recepti sunt) recipimus et habemus pro Canonicis (E. F. Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903, S. 507). Diese zwei Sätze widersprechen einander. Der erste Satz schließt, streng genommen, sieben neutestamentliche Bücher vom Kanon aus. Der zweite Satz dagegen erkennt das Neue Testament in der Form an, die es das ganze Mittelalter hindurch gehabt hatte. Des Rätsels Lösung ist sehr einfach. Der erste Satz stammt aus dem von Brenz verfaßten württembergischen Bekenntnis vom Jahre 1552 (hier war wirklich die Meinung die, daß sieben neutestamentliche Schriften nicht zum Kanon im eigentlichen Sinne des Wortes gehören; vgl. unten § 10). Der zweite Satz dagegen, der nicht übernommen ist, stimmt zu dem Gebrauche der anglikanischen Kirche in jener Zeit. Man wird sich deshalb an den zweiten Satz halten müssen. Der erste ist gedankenlos abgeschrieben.

D. In demselben Jahre (1526), in dem Tindale sein Neues Testament veröffentlichte, erschien das erste schwedische Neue Testament[2]. Es wurde im Auftrage des Königs Gustav Wasa von Olaus Petri († 1552) bearbeitet, dem Laurentius Andreä († ebenfalls 1552) zur Seite stand.

Auch dieses schwedische Neue Testament verrät starke lutherische Einwirkungen, sowohl in Einzelheiten des Wortlauts, als auch in der Gesamtanlage. Kein Wunder. Olaus Petri war länger als zwei Jahre (1516—1518) Luthers Schüler in Wittenberg gewesen. In der Übersetzung des Neuen Testamentes übernahm Petri vor allem Luthers Anordnung der neutestamentlichen Bücher. Allerdings dient das Inhaltsverzeichnis nicht dazu, den Sinn dieser Anordnung klarzustellen: hier wird kein einziges Buch mit einer Ziffer versehen, und die vier letzten Bücher sind von den vorhergehenden in keiner Weise getrennt oder unterschieden. Aber die Vorreden zu den neutestamentlichen Büchern führen eine desto deutlichere Sprache. Die Schweden übernahmen zunächst Luthers allgemeine Einleitung zum Neuen Testamente mit ihrem Werturteile über die drei Klassen neutestamentlicher Bücher[3]. Ferner stammt die Vorrede zum Hebräerbriefe fast

Hebräerbriefe hervorgehoben: es sei nicht gewiß, daß dieser Brief von Paulus herrühre.

[1] Der Beschluß lautete: Quivis archiepiscopus et episcopus habebit domi suae sacra biblia in amplissimo volumine, uti nuperrime Londini excusa sunt.

[2] Vgl. J. Belsheim, RE 3, 3. Aufl., 1897, S. 150, 47 ff., und G. Aulén, ebenda 18, 3. Aufl., 1906, S. 27, 24 ff.

[3] Vgl. oben S. 63 Anm.

wörtlich von Luther[1]. In den Vorreden zum Jakobusbriefe, zum Judasbriefe und zur Johannesoffenbarung sind einige Abweichungen der Schweden von Luther zu beobachten[2]. Aber diese Abweichungen

[1] Beispielshalber teile ich den Anfang der Vorrede zum Hebräerbriefe mit (Bl. lxiii; ich benutze den Neudruck Thet Nyia Testamentit på Swensko af år 1526 I, Uppsala 1893). Här till haffuom wij hafft the wissa huffuudhbökerna j nyia testamentit, thēne fyra här effterföliande haffua j förtidhē hafft itt annat anseende, och först thēne epistlen till the Hebreer, ath hon icke är sancti Pauli eller någhor annars apostels, thet bewisas ther medh athi thet andra capitelet står så, Thenna läran är aff them som sådant sielffue vthaff hercanō hördt haffua, vppå oss kommen och bliffuen, aff hwilko är clart ath han talar ther om apostlanar, såsom en läryunge, på hwilken sådana lära frå apostlana kommen är, till euentyrs långt effter, Men S. Paulus Gala .j. betyghar mecteligha ath han haffuer sitt euangelium aff ingen menniskio, icke heller genom någhon menniskio, vtan aff gudhi sielffuom. — Ther offuer haffuer hon en hårdan knwt then man näpligha lösa kan usw. — Daß ich die schwedischen Texte benutzen kann, habe ich Fräulein Borghild Gjessing und meinem Kollegen Herrn Lic. Dr. G. Hölscher zu danken.

[2] Förspråk vthi S. Jacobi och Jude Epistler. — Thenna Jacobi epistel haffuer warit bortkastat aff the gam bla, och icke hållen för någhon apostolisk epistel, för thessa sa ker skull. — Först för ty ath hon twerdt emoot S. Paulum och alla scriffter sägher, ath man rettferdugh wardher vthaff gerningar, och sägher, Abraham wort rettferdugh giord medh hans gerningar, än dogh S. Paulus Roma. iiij. lärer och bewisar ath han wort allena rettferdughat genom trona, Och är wäl så clart ath här emoot ingen glosa hielpa kan, För ty, thet talet Gene. xv. är iw oppenbarligha sagt om Abrahams troo allena, och icke om hans gerningar. — Och än doch han gifuer sigh vth för en Christē lärare, likwäl rörer han intit om Christi lidhande, dödh, och vpståndilse, vthan allena om thn meenligha trona till gudh, Men en rett apostels embete är ath predica om Christi lidhāde, och hans vpståndilse, och embete, och lära thn sam ma tronas grund som han sielffuer sägher Jo. xviij., J skolen bära witnesbyrd om migh, och Paulus. j. Corin. ij. sägher sigh intit weta annat än Christum, therföre är icke lijct ath then epistlan är apostolisk, Ty hwad icke lärer Christum, thet är icke apostoliskt. — Och kallar han laghen frijhetennes lagh, then doch Paulus kallar träl domsens, wredhēnes, dödzens lagh &c. Ther vthöffuer dragher han in någhor oord aff S. Petri och Pauli epistler, och S. Jacob apostlē war dräpen bitidha aff Herode j Hierusalem, förra än S. Petrus dödhat war, är för then skull lijct ath thenne är en annar Jacobus, then longt effter S. Petrum och Paulum warit haffuer. — Doch effter han haffuer mång godh oord ibland, kastar man thenne Epistlen icke platt bort, en doch man icke reknar henne ibland the huffuudhböker j Biblien. — Sancti Jude epistel är (som wäl merkias kan) draghen vthwr then andra S. Petri epistel, och äro oorden fast huar annor lijk, och talar han om apostlanar såsom en läryunge långt effter them, och dragher han någhor oord och ärende in, ther man intit aff finner j scrifftenne, hwil ka saker the gambla fädher rördt haffua till ath bortkasta thenne epistel frå the huffuudhböker j scrifftenne, så ath hon icke wordher aldeles the andra apostoliske epistler lijk hållen (Bl. lxv). — Förspråk vthi Sancti Joannis oppenbarilse. — Thessa book som kallas Sancti Joannis oppenbarilse haffua och the gamble icke fulleligha wiliat rekna j bland the huffuudhböker j Biblien, och ther till haffua the thenne saker, Först ath thm synes thenna book icke wara apostolisk, mest för ty ath apostlanar icke plägnadhe vmgå medh syner, vthan medh clarom och

sind nicht grundsätzlicher Art. Sie beruhen größtenteils darauf, daß Petri sich bemühte, die allzu langen Vorreden Luthers ein wenig zu kürzen. Dabei ist der Luthertext hier und da verschärft, gelegentlich aber auch gemildert worden. An einzelnen Stellen hat sich Petri kleine Zusätze zum Luthertexte gestattet. Sie fußen teils auf Erasmus' Annotationes zum Neuen Testamente, teils auf Petris eigenen Forschungen. Auf Erasmus geht erstens die Bemerkung zurück, die Johannesoffenbarung werde in griechischen Handschriften nicht dem Apostel Johannes zugeschrieben, sondern dem Theologen Johannes; zweitens die Angabe, Hieronymus mache Mitteilungen über die unsichere Stellung der Offenbarung im Kanon der alten Kirche[1]. Aus seinem Eigenen fügt Petri hinzu, daß auch Euseb von Cäsarea Ungünstiges über die Offenbarung berichtet. Außerdem stellt er eine

---

torrom oordhom säya grunden vth om Christo, såsom Sanctus Petrus Paulus och Christus sielff j euāgelio giordt haffua, Woro och apostlanar icke til annat vthsendhe än ath bära clart witnes byrd om Christo Joan. xviij., och hadhe Christus öpnat them sinnet på thet som scriffuit war om honom j propheciener, och icke besynnerligha till ath någhra nyia prophecier föra. — Finnes och ingen prophete så alstinges j genom alt hans taal handlat haffua medh syner som thenna Joannes giordt haffuer. — Ther vthöffuer synes alt för mykit wara, ath han så medh trugh hårdeligha befaler thēna sin book ath hålla, mera än någhor annor helogh book gör, ther mykit meer macht på ligger, så ath han sägher, ath om någhor legger här någhot bort, frå honō skulle och gudh borttagha hans lott vthur lijffzens book. och om någhor legger här någhot till, på honom skulle gudh leggia the plåghor som scriffne äro j bokēne, och twerdt emoot, ath salughe äro the som hålla huadh ther vthi står, en doch ingen weet huadh thet är, huru skal mā thå hållat, och är en deels som wij thet intit hadhe, och äro doch många andra helgha böker för handen som man hålla skall. — Wardher och Christus här vthinnan intit lärdher eller kender, huilkit doch en apostel tilhörer ath göra som sagt är, och är för then skull lijct ath thenna book haffuer icke Sanctus Joannes apostel giordt, vthan en annan Joannes Theologus, som j Grekiska bökerna finnes scriffuit wara. — Aär thet och itt annat teekn til, ath thet är icke S. Joannis apostels book, ath han här så offta nempner sitt nampn, thet han doch icke pläghar j euāgelio eller sine Epistler, vtan heller tigher sitt nampn och sägher, Then discipulen som Jesus elskadhe. — Wäl är sandt ath Sanctus Jeronimus håller mykit aff thēna book och sägher ath ther är såå mång heemligh ting vthi såå som oord &c. Doch sägher han ther icke bewijsning till, vtan elles rundeligha prijsar henne, som han och finnes mångastadz warit mykit rund j hans prijs. — Bekēner han doch likwel ath om thēna book haffuer en twekan warit huilkit bådhe han och Eusebius Cesarien och flera göra, ey allenast här om, vtan iamwäl om the Epistler, Jacobi, Jude, och till the Hebreer, Doch effter the nw mest annammadhe äro och brukas j kyrkenes tidher och aff många lärare, sätias the och såå här medh the andra böker, ath huar och en må ther aff tagha och besinna huadh hans ande honom geffuer (Bl. lxix). — Gesperrt gedruckt sind, außer den Überschriften, die Zusätze Petris zum Luthertexte.

[1] Vgl. oben S. 21 Anm.

kurze Zusammenfassung an den Schluß, in der noch einmal von den vier angezweifelten Büchern des Neuen Testamentes und ihrer Stellung im Kanon die Rede ist.

Wie in England, so wurde freilich auch in Schweden Luthers Kritik am Neuen Testamente bald vergessen. In den heutigen schwedischen Bibeln werden Petris Vorreden nicht mehr abgedruckt. Auch Luthers Anordnung der neutestamentlichen Bücher ist teilweise aufgegeben: man hat den Hebräerbrief unmittelbar hinter die Paulusbriefe, also vor alle katholischen Briefe gestellt. Eine Nachwirkung aus alter Zeit kann nur darin erblickt werden, daß die katholischen Briefe folgendermaßen geordnet werden: Petrusbriefe, Johannesbriefe, Jakobusbrief, Judasbrief.

Zusatz. Herr Pfarrer Dr. J. Belsheim in Kristiania, dem ich bereits meine Kenntnisse der heutigen schwedischen Bibel verdanke, teilt mir über die anderen skandinavischen Bibeln in liebenswürdiger Weise folgendes mit. Die erste dänische Bibel (Christians III. Bibel, gedruckt in Kopenhagen 1550) war Luthers Bibel ähnlich. Dem entsprechend ist auch ein isländisches Neues Testament gedruckt (Kopenhagen 1807). Heute haben die dänischen und norwegischen Bibeln die alte Reihenfolge der Bücher am Ende des Neuen Testamentes: Hebr., Jak., 1. und 2. Petri, 1. 2. 3. Joh., Jud., Offb. Diese Reihenfolge begegnet zuerst in der Bibelübersetzung, die der Bischof Hans Povelsen Resen († 1638) besorgte (1607), und ist seitdem immer eingehalten worden. Auch hier müssen wir also feststellen, daß die lutherischen Eigentümlichkeiten im Laufe der Zeiten preisgegeben wurden.

§ 9. Andreas Bodenstein von Karlstadt[1].

Die Kritik des Erasmus am Neuen Testamente wirkte auf Luther und seine eben besprochenen Schüler nur sehr wenig ein. Trotzdem fehlte es nicht an Einflüssen des Erasmus auf die neu entstandenen evangelischen Kirchen. Erstens ist einer der ersten Kampfgenossen Luthers stark berührt worden von der erasmischen Kritik: Andreas Bodenstein von Karlstadt. Zweitens standen jüngere Schüler Luthers, die Magdeburger Zenturiatoren, Brenz, Martin Chemnitz u. a. unter dem Banne des Erasmus[2].

A. Man versteht Karlstadts Theologie nur dann, wenn man bedenkt, daß er Scholastiker war, und zwar scholastischer Parteimann. 1503 bezog er die Universität Cöln. Hier wurde er ein Mitglied der Montanerburse; d. h. er wurde Thomist und damit ein Anhänger

[1] Karl August Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 291 ff.; Berger, La bible au seizième siècle S. 87 ff.; Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1, Leipzig 1905, S. 185 ff.; Henry H. Howorth, The origin and authority of the biblical canon according to the continental reformers. I. Luther and Karlstadt (The Journal of Theological Studies vol. 8 no. 31 S. 321 ff., April 1907). [2] Vgl. über diese jüngeren Lutherschüler unten § 10.

des „alten Wegs“[1]. Als Anhänger des „alten Wegs“ wiederum war Karlstadt ein Freund des Humanismus. Er war aufgeschlossen für alle Entdeckungen der neuen Wissenschaft, aufgeschlossen auch für die kanonsgeschichtlichen Erörterungen des Erasmus.

B. Karlstadt sprach frühzeitig der Heiligen Schrift eine einzigartige Autorität zu. Diese seine Anschauung wurde dadurch schärfer bestimmt, daß er die Irrtumslosigkeit der Konzilien bestritt. Karlstadts Standpunkt fand einen klaren Ausdruck bereits in den Thesen, die er am 9. Mai 1518 gegen Ecks Obelisci richtete[2]. Zusammenhängend behandelte Karlstadt die Lehre von der Schrift in seinem lateinischen „Büchlein über die kanonischen Schriften“, das im Laufe des Jahres 1520 erschien[3]. Eine verkürzende deutsche Bearbeitung[4] dieses Werkes veröffentlichte er Ende 1521 unter dem Titel „Welche Bücher biblisch sind[5].“ Die lateinische Ausgabe ist natürlich die gelehrtere. Karlstadt prunkt in ihr mit Zitaten aus Kirchenvätern, auch mit Zitaten aus Erasmus. Aber die vielen Zitate gereichen der Schrift nicht zum Vorteile. Vom literarischen Standpunkte aus erscheint sie schwerfällig und unübersichtlich. Der Geschichtsforscher vermißt in ihr oft die Klarheit: Karlstadt kommt vor lauter Zitieren nicht dazu, seine eigene Meinung rund heraus zu sagen. So ist die deutsche Ausgabe eine willkommene Ergänzung der lateinischen. Sie ist nicht mit fremden Federn geschmückt. Kurz und mit volkstümlicher Klarheit werden die Hauptsachen zur Sprache gebracht, ohne gelehrte Abschweifungen. Was Karlstadts eigene Überzeugung ist, das lehrt uns nur der deutsche Text mit voller Deutlichkeit. So werde ich im folgenden beide Ausgaben neben einander benutzen.

---

[1] Vgl. oben S. 33.

[2] These 1. Textus Biblie per Ecclesiasticum doctorem allegatus plus valet ac vehementius urget, quam dictum allegantis. 12. Textus Biblie non modo uni pluribusve Ecclesie doctoribus sed etiam tocius ecclesie auctoritate prefertur. 17. Bene tamen idem Gerson, sed rursus male tacito imitationis vestigio, affirmavit, quod in sacris literis excellenter erudito et auctoritate intendi plus est credendum quam generali concilio.

[3] DE CANONICIS SCRIPTVRIS LIBELlus D. ANDREAE Bodenstein Carolstadii Sacrae Thologiae [sic] Doctoris, et Archidiaconi VVittenbergensis. Die seltene Schrift ist bei Credner a. a. O. S. 316 ff. abgedruckt, jedoch sehr ungenau, wie schon viele (z. B. Berger, Kolde und Barge) feststellten (Credner hat vor allem Ligaturen des öfteren falsch aufgelöst). Ich benutze deshalb den Urdruck (vorhanden z. B. auf der Königlichen Bibliothek zu Dresden), merke aber Credners Paragraphen und Seiten an.

[4] Es handelt sich nicht etwa um einen bloßen Auszug, wie Credner a. a. O. S. 301 ff. behauptet. Die Nichtbenutzung der deutschen Ausgabe führt notwendiger Weise zu schiefen und unrichtigen Auffassungen.

[5] Ich benutze folgenden Druck: Welche bucher Biblisch seint. Disses buchlin lernet vnterscheyd zwueschen Biblischen buchern vnd vnbiblischen, darynnen viel geyrret haben, vnd noch yrren, Dartzu weyßet das buchlin, welche

Der Gedanke, eine Abhandlung über die Heilige Schrift zu verfassen, war Karlstadt im Jahre 1519 gekommen gelegentlich seines Streites mit Eck[1]. Eck hatte seine Beweise ebenso sehr aus der Überlieferung genommen, wie aus der Schrift. Das war Karlstadt ein Dorn im Auge. Er beschloß deshalb, der Frage nach der Autorität der Schrift eine eingehende Untersuchung zu widmen. So entstand das „Büchlein über die kanonischen Schriften".

Man merkt es Karlstadts Erörterungen an, daß ihre Spitze gegen Rom gerichtet ist. Klar und deutlich wird zum Ausdruck gebracht, daß die Überlieferung in keiner Form Autorität ist. Der Heiligen Schrift allein kommt solche Ehre zu[2]. „Szo ein pawr vom pflug, dem Concilio ein schrifft kont zeygen, das sein synn gut, vnd des Concilij boeß were, ßo solt das Concilium dem pawren weychen vnd ehr geben, von wegen Biblischer schrifft." Freilich darf man diese Sätze Karlstadts nicht überschätzen. Sie finden sich auch bei mittelalterlichen Gegnern des Papsttums[3]. Will man feststellen, ob Karlstadts Schriftprinzip wirklich evangelisch ist, so muß man die Frage aufwerfen: warum betrachtet Karlstadt die Schrift als die höchste Autorität? Karlstadt gibt uns auf diese Frage leider keine völlig klare Antwort. Er sagt einmal ganz ausdrücklich „mit ernst vnd warheit, das ein yeglicher, der kirchen, von wegen heyliger, schrifft gleuben sol, vnd nit der schrifft derhalben glauben, das sie in der kirchen geubt." Aber Karlstadt bleibt diesem Grundsatze selbst nicht treu. Er fügt hinzu: wenn es sich darum handle, die Grenzen des Kanons festzustellen, so folge er der kirchlichen Überlieferung. In diesem Sinne bekennt er sich[4] ausdrücklich zu dem Satze Augustins: „Ich glaubte nicht an das Evangelium, wenn ich nicht an die Kirche glaubte." Diese Auffassung ist katholisch. Karlstadt kann also,

---

bucher, in der Biblien, orstlich seint zuleßen. Andres Bodenstein von Carolstadt Doctor. Vuittembergk [1520]. Verglichen wurde: WElche bücher heilig vnnd Biblisch seind. Diß büchlin leret vnderscheid zwüschen Biblischen büchern vnd vnbiblischen, darinnen vil geirret haben, vnd noch irren. Darzu weiset das büchlin welche bücher in der Biblien erstlich seind zu lesen. Andres Bodenstein von Carolstat, Doctor [1521].

[1] Möglicher Weise wurde Karlstadt zur Abfassung seiner Schrift auch dadurch bewogen, daß er Luthers hartes Urteil über den Jakobusbrief bestreiten wollte (s. unten). [2] Credner S. 322 ff. [3] Vgl. oben S. 11.

[4] § 159. Hac in re, nihil possumus ex Bibliis, vel statuere, vel refellere. quoniam super ea, ex vsu antiquissimorum patrum: pronuntiamus, neque valemus diuersum quiddam dicere, quam quod asseuerauit Augustinus. Non crederem: dicens: Euangelio. nisi crederem ecclesiae. cuius sensus est, quod receptione librorum, scimus aliquot esse Euangelicos, et aliquot ab Euangelica maiestate abhorrere. ita similiter Ecclesia testante didicimus, quot et quae sint Apostolicae epistolae (Credner S. 408). Es ist auffällig, daß die katholische Denkungsart im lateinischen Texte schärfer hervortritt, als im deutschen.

trotz allen Eiferns gegen die katholische Verehrung der Überlieferung, am entscheidenden Punkte von dieser Verehrung sich selbst nicht ganz frei machen. Er nimmt zur Bibel eine ähnliche Stellung ein, wie sein großer Meister Erasmus.

Nun darf freilich nicht übersehen werden, daß Karlstadt in anderen Fragen sich weit von dem mittelalterlichen Urteil über die Bibel entfernt. Er gibt z. B. die Lehre von der Wortinspiration preis. Seiner Ansicht nach ist nicht alles „evangelisch", d. h. von Gottes Geist eingegeben, was in der Bibel steht[1]. Paulus sagt 1. Kor. 15_{10}: „Ich habe mehr gearbeitet, als sie alle". Das ist nach Karlstadt eine Äußerung des Selbstbewußtseins, die keineswegs mustergültig ist. Derartige Stellen, so meint er, legen uns nahe, den Worten der Bibel nicht ohne weiteres unbedingtes Vertrauen zu schenken, sondern erst den Inhalt ihrer Worte zu prüfen. Freilich führt Karlstadt die Anschauung, die diesen Sätzen zu Grunde liegt, nicht folgerichtig durch. Er empfiehlt gelegentlich, anstößige Stellen in der Bibel umzudeuten oder gar zu vertuschen[2]. Man sieht aus diesem Ratschlag, daß es ihm doch nicht ganz geheuer ist, Spuren menschlicher Fehler in der Bibel festzustellen. Er steht immer noch einigermaßen unter dem Banne der Lehre von der Wortinspiration. Deshalb kann er auch ihre Konsequenz, die allegorische Bibelerklärung, nicht ganz verleugnen.

Trotzdem tritt auch in anderer Beziehung zu Tage, daß Karlstadt wenigstens grundsätzlich die Lehre von der Wortinspiration überwunden

[1] § 164. Neque putabis omnia esse Euangelica. quae sacris in libris offendes. Siquidem nonnulla sunt falsa et pessima. Falsum est illud Iudaeorum classicum. Reus est mortis. Falsum et illud atque malum pessimum blasphemat [Mark. 14_{64}]. praeterea illud. Nonne benedicimus, Quia daemonium habes [Joh. 8_{48}]. — Item illud non est deus vallium. praeterea paenitenda iactatio. plus omnibus laboraui [1. Kor. 15_{10}]. quia Paulus eam reuocat, deinde Paulus gloriationem in passionibus recantauit et obiurgauit. Caeterum infoeliciter paulo post Gedeoni cessit, quod clamare iussit dicens, Clamate gladius domini et Gedeonis [Richter 7_{20}]. Idcirco cum delectu et exacto iuditio perpendes omnia. nullumque iota contemnes, consyderabis enim orationis filum atque nexum. et quo ordine, qua denique causa, in sequentia [sic] e praecedentibus effluxerint. nihil estimabis frustra dictum. nihil superfluum. nihil inane. quippe quod omnia habent vel pondus vel spiritum vel lucem. vel enigmatis obscuritatem vt pelliciant, vt te ab aliis auocent. non etiam quis dicat. sed etiam quid dicatur aduertas, quoniam perplures citant dicta velut Biblia, quae minime sunt diuina (Credner S. 409 f.) In der deutschen Ausgabe fehlen diese Bemerkungen. Offenbar fürchtete sich Karlstadt, dergleichen Dinge unter das Volk zu bringen. — § 142 (S. 399 Credner) macht Karlstadt eine Bemerkung über die schlechte Überlieferung des Evangelientextes (Neque transire valeo magnum in nostris codicibus errorem inoleuisse usw.). Man findet hier meist einen Beweis für Karlstadts kritischen Sinn. Aber die Stelle ist wörtlich entnommen aus einem Briefe des Hieronymus an den römischen Bischof Damasus (vgl. Teil 1 S. 114 Anm. 2). Allerdings hat Karlstadt die Bemerkung nicht als Zitat gekennzeichnet.

[2] S. 398 Credner; abgedruckt unten S. 112 Anm.

hat: er treibt Textkritik. Entfernt er sich in seiner Anschauung von den anstößigen Stellen der Bibel einigermaßen von Erasmus, so bewegt er sich als Textkritiker wieder ganz in den Geleisen des Humanistenkönigs. Karlstadt bezeichnet z. B. den Markusschluß als apokryph[1]: „Das letzt capittel Marci ist vnbiblisch, wie etzliche sagen.“ Er geht in diesem Falle an Kühnheit selbst über Luther hinaus.

Noch ein anderer Gedanke Karlstadts paßt nicht zur Lehre von der Wortinspiration, ein Gedanke, der wieder weiter von Erasmus wegführt. Karlstadt meint[2], das Neue Testament zerfalle in drei Teile von verschiedener Autorität[3]. Die erste Stelle

[1] § 131: Vltimum caput Marci quemadmodum Erasmus Hieronymum recitat, est subditicium atque apocryphum ponitur que [sic] in fine. in graecorum libris, velut adiecticium, qua plaerique [im Druckfehlerverzeichnis verbessert quia plerique] illud non recipiunt (Credner S. 395). Vgl. auch unten S. 109.

[2] Vielleicht in losem Anschlusse an Hugo von St. Viktor; vgl. oben S. 11 Anm. 2.

[3] § 156. Hic notari potest, tres esse instrumenti noui ordines, atque in primum redigendas Euangelicas lampades, siue si magis cupis totius veritatis divinae clarissima lumina. — § 157. In secundum ordinem digeras Apostolicas literas, quas citra controuersiam Apostolis tribuerimus. cuiusmodi sunt Epistolae. 13. Pauli. 1. ad Rhomanos. 2. ad Corinth: Ad Gala: 1. 1. ad Epheseos. 1. 1. [sic] ad Phillip: 1. ad Colossen: 6. [sic] ad Tessalo: 2. ad Timo: ad Titum. 1. ad Philemo: vnam. Vna et prior Petri Vna et prima Ioannis Apostoli. — § 158. In tertium et infimum autoritatis diuinae locum caeteras epistolas, quas catholicas vocant, referes. vtpute epistolam Iacobi. secundam Petri. duos [sic] posteriores Ioannis. Iudae, adde eis epistolam ad hebraeos, non quod velim hanc istis inferiorem pronuntiare. sed ideo illis connumeraui, quod de eius autore dubitatur, quemadmodum de reliquarum (quas recensui) epistolarum autoribus ab olim dubitatum est. — Adde et Apocalypsim.

Epistolae	Iacobi posterior Petri Duae postreme Ioannis. Iudae.	Autoritatem Apostolicam et diuinam habuerunt a proximis Apostolorum temporibus.
Epistola ad hebraeos et Apocalypsis		Multos annos post decessum Apostolorum, praesertim apud Rhomanos autoritatem sanctam demeruerunt.

(Credner S. 407 f.). Daß Karlstadt wirklich Wertunterschiede im Neuen Testamente machen will, wird durch § 161 f. bestätigt. § 161. Verum inferioribus sunt semper priores anteponendae; oportet enim seruos dominis obsequi, atque sicut spiritus Apostoli in carne, non fuit par vel maior domino, ita quoque pectus Paulinum [das ist ein erasmischer Ausdruck; vgl. z. B. oben S. 10 Anm. 1] sub literis non habet autoritatis tantundem, quantum habet Christus. — Neque enim concesserim Christiano licere vt posteriores, absque famae nota respuat, sunt enim velut diuina documenta recepta. quanquam libri primi ordinis sint multo

gebührt den Evangelien und der Apostelgeschichte: hier offenbart sich Jesus am deutlichsten. „Oberste vnd furtrefflichgiste ordenung begreufft die Euangelische bucher, der die heylige kirchen vier angenommen hat... Zu disser ornenung gehoren geschicht vnnd hendel der Aposteln." Es fällt auf, daß Karlstadt die Apostelgeschichte so eng mit den Evangelien verbindet. Der Grund ist wohl nur der, daß der Evangelist Lukas Verfasser der Apostelgeschichte ist: „Actus das seint der Apostel handelung odder geschicht, hat Lucas beschrieben, derhalben seint sie Euangelischmessig[1]." Eine zweite Gruppe bilden die Briefe, deren Herkunft von Aposteln über allen Zweifel erhaben ist, also die Paulusbriefe (abgesehen vom Hebräerbriefe), der erste Petrusbrief und der erste Johannesbrief. Die geringste Autorität besitzen die neutestamentlichen Schriften, deren apostolische Herkunft zur Zeit der alten Kirche bestritten wurde: der Jakobusbrief, der zweite Petrusbrief, die zwei kleinen Johannesbriefe, der Judasbrief, der Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung. Aber auch den Schriften der letzten Art spricht Karlstadt noch die volle kanonische Autorität zu. Neben den drei Klassen kanonischer Bücher des Neuen Testamentes redet Karlstadt (allerdings nur in der deutschen Ausgabe seines Werkes) auch von neutestamentlichen Apokryphen. Zu ihnen gehört „Das letzte capittel Marci" (genauer Mark. 16_9 ff.) und der apokryphe Laodicenerbrief des Paulus. Von diesem urteilt Karlstadt: „Die Epistel die man Pauli (zu den Laodiciern) achtet, ist gar vorworffen." Irgendwelche Autorität kommt den neutestamentlichen Apokryphen in keiner Weise zu. Sie können deshalb im folgenden außer Betracht bleiben.

Es liegt nahe, Karlstadts Dreiteilung des Neuen Testamentes mit der Dreiteilung Luthers zu vergleichen. Der Unterschied ist gewaltig. Luther macht zum Maßstab seines Urteils den Mittelpunkt des Evangeliums, das Heil in Christus, das der Mensch ganz aus Gnaden empfängt. Karlstadt läßt teilweise rein äußerliche Gründe entscheiden, Gründe bloßer geschichtlicher Beobachtung. Weil sieben neutestamentliche Bücher einmal bestritten worden sind, besitzen sie seiner Meinung nach nicht die volle Autorität. Die Überordnung der Evan-

---

digniores. ac tales quibus neutiquam posteriorum ordinum libros oppones. — § 162. Velim ideo, hac ratione Christi seruulum instructum, vt primum sese Euangelicis, secundo Apostolicis tertio catholicis anonymis communiat. atque tum nondum fortis, sed etiam speciosus in lucem prodibit (Credner S. 409).

[1] In der lateinischen Ausgabe übergeht Karlstadt die Apostelgeschichte merkwürdiger Weise völlig. Man darf darauf kaum viel Wert legen. Es ist das wohl ein Flüchtigkeitsfehler. Auch sonst ist auf Schritt und Tritt zu bemerken, daß Karlstadt den de canonicis scripturis libellus in großer Eile hingeworfen hat.

gelien über die Apostelbriefe begründet Karlstadt dagegen religiös. Christus ist größer als seine Apostel. Karlstadt versteht es freilich nicht, diesen fruchtbaren Gedanken zu verwerten; der Gedanke bleibt ihm graue Theorie. Wohl bemerkt Karlstadt gelegentlich: „Ich rath auch niemandts, das er sich erstlich auff die schwerste, dunckele vnnd verdeckte bucher heyliger schrifft lege... Darumb sol der christlich leser vor allen dingen, Christum in der schrifft suchen, das ist, solche schrifften lesen, die Christum mit seinem leyden, mit seiner kraft, mit seiner guttickeit, mit seiner heylickeit abmalen, vnnd fur die augen des lesers setzen, so kan er nicht yrren." Aber derartige Gedanken, die an sich von größter praktischer Bedeutung sind, treten doch stark in den Hintergrund. Niemals versucht Karlstadt, sie zum Angelpunkte des ganzen Systems zu machen. Überhaupt muß man an Karlstadts Dreiteilung des Neuen Testamentes tadeln, daß sie wenig Bedeutung hat für das Verhalten der Christen. Karlstadt spricht ausdrücklich auch den Schriften der dritten Gruppe kanonisches Ansehen zu. Damit hebt er die ganze Dreiteilung fast wieder auf. Das ist ein Widerspruch, den wir ähnlich schon bei Erasmus fanden. In der Tat ist Karlstadts Dreiteilung der neutestamentlichen Bücher nur eine Zusammenfassung erasmischer Gedanken. Auch der Satz, Christus sei die Hauptsache im Evangelium, fehlt bei Erasmus nicht[1].

C. Betrachten wir genauer, wie sich Karlstadt zu den sieben umstrittenen Schriften des Neuen Testamentes stellt.

1) Sehr lehrreich, aber zugleich sehr unerfreulich sind die breiten Erörterungen, die Karlstadt in der lateinischen Ausgabe seines Werkes dem Jakobusbriefe widmet[2]. Karlstadt greift Luthers Kritik

[1] Vgl. oben S. 30.

[2] § 90. At si scriptores tot historiarum sunt incerti, et nos hodie latent [Karlstadt hat vorher zu zeigen gesucht, daß die Verfasser der fünf Bücher Moses, des Richterbuches, der Bücher Samuelis und der Könige unbekannt sind], nihil tamen minus reputantur, quam apocryphii, qui fit, quod nonnulli pronuntiant apocryphas Epistolas, quarum autores ignorantur. Hodie huius rei specie, nisi fallar, propter Carolstadium male Iacobus audit, conatus eius vti magis deuotus, quam religiosus et quam veridicus laceratur, quicunque is Iacobus, fuerit, cuius epistola, tanquam catholica circunfertur. — Hoc certum est, ea, quae in illa scribuntur epistola, in libris (praeter omnem recusationem) canonicis scribi, vel saltem inibi aut elici, aut confirmari posse. reiiciuntur autem dicta Iacobi, quia ipse forsan, eum explanandum susceperam, itaque cum interpraete, sermo veteribus admodum acceptus, commutatur. discipulis caeco praeceptorum amore raptis, totam Iacobi epistolam contemnentibus, qui existimant iure lacerandum, quod fortasse nonnullarum [sic] procacitas dilacerat. Peruenerunt plerique (sibi sua persuasione magni) in eam insaniam, vt epistolam illam Hieronymo inscriberent, in eam dementiam (nimio praeceptorum honore) ducti, magnus videri vult, qui dixit eam epistolam Hieronymi, non Iacobi fuisse, qua tamen facetia homo ridiculus (quanquam grauitatem simulet) imprudens ostendit, quam accurate Hieronymi gustauerit stylum, quot denique lineas in eo traxerit. Nenias illius

am Jakobusbriefe an. Das ist sein gutes Recht. Aber er tut das in einer persönlich gehässigen Weise, die selbst in dem keineswegs zartfühlenden sechzehnten Jahrhundert als unanständig empfunden werden

---

boni sacerdotis, veteris amicitiae nostrae discidia, aliquam diu sum passus, neque iam amicitiam bene conseruatam ledere conabar, neque carissimis alioqui atque eruditissimis quicquam (quod eos male habeat) vel obflare cupio. — Verum non possum non diluere friuola illius praesbiteri argumenta, quibus eruditam Iacobi epistolam obruit, odio fortasse mei incensus, allegat phrasim clemens ille dominus, rumpar, si vspiam Iacobi Apostoli stylum quantum ad orationis pertinet structuram, legit. demus autem esse Iacobi, sed non Apostoli. Licuit ideo illi auditores fastidiis Iacobinae Epistolae inflammare? atque ab auditorio subtrahere? § 91. Iam ego discipulos alloquar, Cur quaeso in Iacobi epistola fastiditis addiscere, quod in Euangelicis, quod in Apostolicis, quod in Mosaicis, quod in propheticis libris non audetis fastidire? Contemptus ne fuerit (mulctandus paenitudine) an Christiana religio, velle in Iacobo abiicere, ab Ecclesiis recepto, quod aliis in codicibus colligere deberes? Praeterea, si Hieronymo duce, de Iacobo coepistis dubitare, fuerit ne Iacobus is Apostolus? Cur eundem non emulamini ducem, dum affirmat, eandem illius epistolam autoritatis dignitatem, vsu et vetustate commeruisse? et cum eam, dicit ab apocryphia suspitione, vindicatam antiquitus, Cur adeo sumus in abiiciendos autores propensi, quos maiores nostri coluerunt? et quos multis nominibus defendere possumus? et quos denique dumtaxat titulo respuimus, et aliis in voluminibus aliaque sub specie, cohonestamus? Incertum esse fateor Iacobum, Epistolae scriptorem, at non itidem obscuram epistolae dignitatem concedo. Porro, si eatenus incerti nomen autoris perturbat, cur non epistolam ad Hebraeos doctissimam (dato repudii libello) relegatis? nimirum cum par sit causa vtramque reiiciendi. Deinceps quantum pertinet ad historiae scriptionem, dubitant Hebraei, quisnam Mosaicos exceperit libros, non tamen vspiam aliquis fuit ausus ambigere de librorum autoritate. Postremo si Iudaeis permittitis, quod, in recipiendo, libros comprobarunt, cur tantundem iuris recusatis ecclesiis Christi dare, quando Ecclesia non sit minor quam synagoga? Nisi me nescio quid, capiat, ausim dicere, si Euangelicas Matthaei literas, interpraetandas accepissem, eandem iniuriam, passas fuisse, propter Carolstadium, quia dubitatur a pluribus, an Chaldaeo, an Hebraico sermone fuerint scriptae. — Hoc minime dico, quod velim quempiam retaliare aut illatam contumeliam in autores regerere, sed eo, deum testor, animo, quod mea prorsus simplicitate, aliter sentire de receptis literis non quaeo, nisi quod nos, ad sui custodiam, vrgeant. — Neque tamen eandem autoritatem, eis libris, de quorum autoribus disceptatur, et quorum certos autores scimus, concesserim, sed in sacra autoritatis et dignitatis aula primas, secundas, et tertias inuenio, et posteriores velim superioribus caedere, Primas autem occupantibus, imperii ius in singulos habere. Neque tamen tertias qui possident, extra dignitatis domum proscribem [sic] (Credner S. 371 ff.) . . . § 116. Postremo demiror, eiusmodi orationem [gemeint ist das Gebet Manasses] gladiis iugulatam placuisse [Luther hing das Gebet Manasses als „tzu der beicht ser dienstlich" seiner Schrift „Ein kurtz underweysung, wie man beichten sol" an, Januar 1519; Weim. Ausg. 2, 1884, S. 64, 27 ff.]. Iacobi vero epistolam displicuisse, quae nihil sententiarum vsquam habet, quod non possit canonicis literis communiri, si phas [lies fas] est vel paruum vel magnum facere, quod placet, futurum tandem erit, dignitates et autoritates librorum e nostra pendere facultate, atque tum, quo iure cuiuis Christianorum mea licuerit reiicere eodem est mihi, quod autumo concessum mea magni facere et aliorum proculcare (Credner S. 390) . . . § 131 . . Illud tamen caput vltimum Marci, quidem

mußte. Der Mangel an Höflichkeit, der sich hier offenbart, wird dadurch nicht erträglicher, daß Luthers Name verschwiegen ist. Karlstadt vermutet, Luthers scharfe Äußerungen über den Jakobusbrief

---

[lies quidam] mordicus tuentur plus iuris arrogantes sibi. quam mihi velint dare, dicunt. Num [lies Nonne] legitur singulis annis in Ecclesia caput illud Marci? fateor ut fateberis ipse, toties epistolam Iacobi lectitari, Sed fortasse vera omnia esse contendis. ego rursus nihil a veritate abhorrere contestor, quod Iacobi continet epistola, dubitas tu de Iacobo. ipse et omnes pene veteres scriptores ambigimus, quisnam is fuerit, qui illam caronidem [sic] adiecit Marco, complica tu tumentia contra me vela, et lateri pectus coniungam. Hoc scio de Iacobi epistola, nondum statutum ab antiquis, quod antiquissimi aduersus postremum Marci caput statuerunt (Credner S. 395 f.) . . . § 140. Tum, si licet Hieronymo ex verbis Papiae [de vir. inl. 9 = Eus. hist. eccl. iii 39_4; Teil 1 S. 70] nunc ascitis argumentum ducere, quo nititur probare, posteriores epistolas Ioannis non esse Apostoli et Euangelistae. licebit et mihi eisdem ex verbis vel opinari Iacobi epistolam, fuisse Apostoli. nam Apostolos, commemorans inquit, consyderabam quid Thomas, quid Iacobus, quid Ioannes. vel alius scripserunt, Quo constat. Iacobum Apostolum scripta reliquisse Siue sint illa, quae Iacobi titulo circunferuntur, siue sint alia, liquet tamen Iacobum Apostolum scripsisse. Demus autem, epistolam, Iacobi nomine celebrem, non Apostoli, sed alius cuiusuis fuisse discipuli. Num ideo fuerit contemptione digna? Papias consyderauit, non solum quid Apostoli, sed etiam quid discipuli emiserant, cur, nos ipsi, idem non facimus, in epistolio Iacobi, quoniam, etiamsi largiamur ipsum non fuisse Apostolum, non tamen quimus ire inficias, illumipsum domini seruum et discipulum extitisse, magis vult in maximis authoribus omnia probare, quam reiicere Quintilianus. ne damnet quod non intellexit, et nos ob vnum aut alterum inuolucrum, totam epistolam Christiani Doctoris reiicimus, et quod Quintilianus non audet in ethnicis, hoc nos audemus in fidelibus, Christi sectatoribus . . Non nego referre penes nostrates, quales sint, qui scripserunt, neque tamen fore phas existimo, vt a praecipuis autoribus, ab animarum nostrarum progenitoribus facile nos subducamus, et quae ipsi complexi sunt, nos temere repudiemus. Esto fuerint scripta, quae lima eguerint, attamen quia nostra ita debemus amare, vt primum limemus, non ilico exteramus, Cur idem ius proximis non soluimus, quos perinde atque nos diligere astringimur, dicant verum, qui dicunt, esse quaedam in epistola Iacobi abscindenda, cur eam non immittunt asciolam, quae expolit, quae caelat [!], non quae exterit et destruit. Hoc enim sibi contingere vellent, atque postremo, quando adhuc pro tribunalibus res non dum agit, ne dicam concertatur, cur etiam in pares, non sumus clementes, quos maiores nostri velut maximos coluere. Dolet mihi temerarius Iacobi contemptus, ideo nescio, quo me color [sic, im Druckfehlerverzeichnis in calor verbessert] et impetus morbi tandem vehat. denfensionem [sic] eius suscipio, quem veteres, multa per saecula hactenus, tanquam autorem sequuntur (Credner S. 397 f.) . . . . § 148. Sunt autem qui verbis illis [Hieronymus de vir. inl. 2, vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2] adeo mouentur, vt audeant totam epistolam repudiare. atque ignoro quot tripudiis palam repudiant, quibus opinor nulla saeueritas est nimia, nullumque iudicium potest esse non candidum, trahuntur illi verbulis Hieronymi per paucis, eam inpartem [im Druckfehlerverzeichnis verbessert zu in partem]. vt totum sane Iacobi epistolium velint fastidiri, scripsit quaedam Iacobus de operibus et fide, quae in Paulo, in Euangeliis, in prophetis, nisi conniueamus, cernere cogimur, tantum illis abiiciendorum codicum esse ius volunt, tantamque potestatem, vt nulli sint. quos nullos velint, atque statim omnia in falsum vertantur, quae ipsi suis naribus non admodum bene olere autumant. scripsit Paulus ad

hätten rein persönliche Gründe. Weil Karlstadt gerade eine Vorlesung über den Jakobusbrief halte, deshalb mache Luther den Jakobusbrief verächtlich. Luthers Absicht sei vor allem die, den Studenten den

Rho: 2. Auditores legis non sunt iusti apud deum. sed qui legem factis exprimunt, hoc nemo audet carpere, et eo minus audetur, quod Paulus gratos habet interpraetes. verum quando in Iacobi epistola quiddam, illi, notis omnibus simile offenditur, diciturque, Iudicatur statim et condemnatur, atque dedocendum aiunt totum epistolium. Bone deus, quid non potest iracundia. illud scio semper fuisse hostibus peculiare penes inuisos damnare, quod in amicis laudant, itaque facile commutatur cum autore veritas, si aduersariis clam mordentibus committitur. At quaeso si fas tibi fuerit dicere. mallem ego propter malum intellectum epistolae Iacobi totam epistolam repudiare, quam eius sensum contra Paulum sinere torquaeri? vel magis vellem negare epistolam, quam glossis curiosis defendere? Precor frater nunquid idem de scripturis vniuersis: te sequens: possum dicere? Sed heccine ad sacras literas reuerentia? Nunc autem si ius est ita loqui malas ob argutias de Iacobi epistola. eadem temeritate potestatem accipiam. tam foede et saeue de sancta dei lege, de Euangelicis literis garrire. sed absit, absit, vt in hanc labar petulantiam. Leuiculis rationibus extuberant negantes epistolam, quas diluere strictim conabor. Vna est quod dubitatur an sit Iacobi Apostoli. an alterius. Bella ratiocinatio, dubitatur de autore. ergo non habet autoritatem canonicam. Atsi validam contendis. consequitur. Euangelium Marci posse repudiari, quoniam nonnulli illud Petro quidem [lies quidam] vero Marco tribuunt. Denique respuemus eodem iure plures canonicos codices, vt licet ex superioribus colligere [vgl. § 90, oben S. 110 Anm. 2]. Praeterea si illis opinaciuncula Hieronymi placuit dubitantis. cur idem non oblectat eos dicendo quod procedente tempore obtinuit autoritatem? hoc ipsi clausis oculis transuolant. habuit apud homines ante Hieronymi tempora autoritatem, At nunc apud nostrates dignitatem nullam habet, dubitat Hieronymus non autem pronuntiat, amici autem mei audacter decernunt. nemo veterum iusiurandum: eius dubitationis finiendae causa: praestiturus fuisset. illi vero: dubito: quid non facerent, ostendant autem si possunt quempiam haereticorum. qui dictis Iacobinae epistolae non cesserit qui non crediderat vera quae in illa leguntur, adferant Ecclesiasticorum vnum aut alterum scriptorem qui hostibus dixisset. ne Forte neges epistolae Iacobi dicta etc, Sed quamquam (nisi decipiar) illud nequaeant, tamen inuerecunde repraehendunt epistolam. Etenim vt rursus libere, quod teneo: effundam, hoc derident in Iacobo, quod postremo concedent Christum dixisse, quod Paulum. quod prophetas. — § 149. Abutuntur quoque aliis argutiolis (quas sic appello, quod argumenti naturam minime habent). Nempe dicunt. si epistola iam controuersa fuisset Iacobi Apostoli, testaretur id epistolae principio, quemadmodum in iniciis Paulus suas inscribit epistolas. scilicet Paulus Apostolus etc. At epistolium Iacobi non exorditur Iacobus Apostolus, sed tacito nomine Incipit. Iacobus dei et domini nostri Ihesu Christi seruus ergo Iacobus non fuit Apostolus. Nam, quod omissum Apostoli nomen non viciet epistolam. ex aliis constare poterit. Aut si omnino suspectam et apocrypham efficit. vrgebuntur concedere, epistolam ad Philemo: non esse Apostoli Pauli, quia non legitur Paulus Apostolus. sed Paulus vinctus Christi Ihesu . . Eadem quis causa surriperet tres alias epistolas Paulo. et ad Tessalo: epistolas Et Ioanni Apostolo eam, quae incipit. Quod erat ab initio . . — Verum si volunt sibi deseruire titulum illis epistolis praenotatum. euidenter inferam, et fortiter concludam. Iacobi Apostoli esse epistolam quam inscriptio graecanica manifeste illam ipsam Apostolo adscribit, quae talis est *επιστολη του αγιου αποστολου ιακωβου* illum aio titulum secum, a priscis saeculis, ad nos attulit,

Besuch von Karlstadts Vorlesung zu verleiden. Karlstadt versteigt sich sogar zu der Behauptung: „Wenn ich das Matthäusevangelium in einer Vorlesung behandelt hätte, würde es dasselbe erdulden müssen, wie jetzt der Jakobusbrief.“ Natürlich ist das alles aus der Luft gegriffen. Aber Karlstadt verrennt sich so in seine Gedanken, daß er bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit, im ganzen fünf Mal, auf sie zurückkommt. Dabei werden Luther und seine Anhänger mit einem Schimpfworte nach dem andern bedacht. Was Karlstadts eigene Ansicht über den Jakobusbrief betrifft, so gibt er zu, daß der Verfasser nicht ganz sicher ist. Aber das macht nichts aus: der Brief kann trotzdem kanonisch sein. Wir wissen auch nicht, ob das zweite Evangelium von Petrus oder von Markus herrührt; dennoch wird sein Ansehen von niemandem angegriffen. Ein neutestamentliches Buch muß ja nicht unbedingt apostolisch sein. Papias von Hierapolis hat neben den Aposteln auch Nichtapostel schlechthin als Autorität betrachtet. Karlstadt glaubt aber weiter beweisen zu können, daß die Zweifel an der Apostolizität des Jakobusbriefes, so gewiß sie einst bestanden, doch unbegründet sind. Das zeige die Autorität des Hieronymus und anderer Kirchenväter, vor allem aber die Überschrift, die der Jakobusbrief in den griechischen Handschriften trägt. Von einem Widerspruch des Jakobusbriefes gegen Paulus kann nach Karlstadt nicht die Rede sein. Der Jakobusbrief sage zwar, der Glaube sei nichts ohne Werke. Aber Ähnliches sei auch bei Paulus zu lesen; z. B. Röm.

---

cur igitur inscriptione non mouentur antiquissima? quandoquidem ex vetustissimis monumentis alioqui coarguantur autores. praesertim cum dictio non possit aliud suadere. — Ideo non licet cuiquam Christianos ab epistola Iacobi dehortari et desuadere, quoniam praenotatus titulus, eam adscribit Apostolo Iacobo. Paterer [lies Paterer] si dumtaxat de autore condubitarent verum in alteram partem. et maxime pessimam deccurrere, et impudenti iudicio diutissime honorata proscribere. et epistolium abiicere, quod cum reuerencia, vniversa ecclesia, omniumque doctissimi patres obseruant, atque velut diuinam legem adciscunt sequunturque. ambigo si licet mihi silere. si fas sit non repugnare, quando vinculum amicitiae nostrae consensus est et societas consiliorum et voluntatum in Christo et verbo dei. — Porro si despecto titulo licet ex arbitrio, citra sanum delectum aufferre libros autoribus, aut autoritatem ab olim demeritis adimere codicibus. dabitur fortis ansa Iudaeis dicendi psalmum. Dixit dominus domino meo, non esse Dauidis, et Christum male loquutum. aduersus Iudaeorum maiores. quo modo Dauid scripsit. Dixit dominus domino meo. § 150 beruft sich Karlstadt noch auf das Zeugnis des Hieronymus, Augustin, Ambrosius, Cyrill von Alexandria, Cyrill von Jerusalem (diesen schätzt Karlstadt besonders hoch) zugunsten des Jakobusbriefes. Dicam breuiter, quod iamdudum sum opinatus. siue tres, siue decem praetendas epistolae Iacobi repudiatores, superabo tam copia veterum scriptorum, quam illorum dignitate et eruditione, quoniam certius est Hieronymi super eiusmodi lite, atque aliorum eius similium iudicium, quam sexcentorum nostratium (Credner S. 402 ff.). — In der deutschen Ausgabe urteilt Karlstadt maßvoller über das Problem des Jakobusbriefes; s. unten S. 115.

2_{13}. Und wenn sich wirklich anstößige Stellen im Jakobusbriefe fänden, so solle man sie lieber umdeuten oder verheimlichen, als in aller Welt ausschreien. In keinem Falle dürfe ein Theolog der Gegenwart sich erlauben, über ein Bibelbuch zu Gericht zu sitzen.

Es ist sehr lehrreich, daß Karlstadt es nicht gewagt hat, diese gegen Luther gerichteten Sätze in der deutschen Ausgabe seines Buchs zu wiederholen. In dieser kommt er nur ein einziges Mal auf den Jakobusbrief ausführlicher zu sprechen. Er beschränkt sich dabei auf die folgenden Bemerkungen: „Von sanct Jacobs Epistel ist gesagt, das sie ein ander gemacht, dero Jacobus genant, aber doch kein Apostel ist, Derwegen sie von etzlichen klein geschatzt, vnd fur vnbiblisch gerechnet. Aber ich weyß mein gewissen nit zubewarenn, ßo ich der gleichen saget, dan der kriegische tittel deutet auff den Jacobum, des schrifft sich auch lateynische vnd kriechische lerer, als Biblische vnd heylsame geschrifft gebrauchen. vnnd spricht Hieronymus (dero vns den zweyffel gelernet hat) das die selbe Epistel Biblisch autoriteten ynbehalten hab, dartzu nennen sie Hieronymus, Augustinus, vnd alle andere Canonicam oder catholicam. Szo hab ich auch nyndert geleßen, das ein lerer seinen widersachern gestat vnd nachgelassen hat, solche Epistel zuuorachten vnd verwerffen. Es hat auch keyner (ßo vil mir ytzt bewust) widder obgemelt Epistel dorffen sagen, das etzliche Pelagianer wider das buch der Sapientie geredt habenn, Derhalben kan ich niemandts rathen (ap sie gleich in der vntersten stel wanet) das er sie vorwerff, oder schumfflich handel. — Das ich von diesser Epistel gesagt, das sol auch von andren Episteln, ßo ym dritten glidt vertzeychent, verstanden sein."

2) Was den zweiten Petrusbrief betrifft, so teilt Karlstadt im Anschlusse an Hieronymus mit, daß die petrinische Herkunft der Schrift bestritten wurde, aber ohne durchschlagende Gründe. Ihre Autorität sei nicht bestritten worden[1]. Wir erinnern uns, daß sich schon Erasmus sehr zurückhaltend über den zweiten Petrusbrief äußerte[2]. Die Gründe des Erasmus für dies Verhalten[3] wird sich Karlstadt kaum zu eigen gemacht haben. Daß er gleichwohl von Erasmus abhängig ist, läßt sich kaum bestreiten.

[1] § 151. Petrus scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur. quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter styli cum priore dissonantiam [dieser Satz stammt aus Hieronymus de vir. inl. 1; vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. Habemus autem Hieronymi, Augustini, atque graecorum autorum finitionem ac iudicium super secunda epistola passim eloquentium. Variat etiam Hieronymus volens eam esse Petri. [wie sich aus dem Druckfehlerverzeichnis ergibt, stand in einigen Exemplaren statt „Petri." vielmehr „propter"] styli, dissonantiam reiiciens in interpraetem. De autoritate, ignoro Hierony: dubitasse (Credner S. 406).

[2] Vgl. oben S. 20 Anm.

[3] Vgl. oben S. 28 Anm. 1.

3) Daß die zwei kleinen Johannesbriefe nicht den Apostel Johannes zum Verfasser haben, sondern einen anderen Johannes, den Presbyter, betrachtet Karlstadt (mit Erasmus) als zweifellos[1]. Ebenso zweifellos erscheint es ihm aber, daß die beiden Briefe auch als Schriften eines Nichtapostels die volle kanonische Geltung verdienen. Hat doch bereits der alte Papias dem Presbyter Johannes dieselbe Ehre erwiesen, wie dem Apostel Johannes.

4) Bei der Besprechung des Judasbriefes erwähnt Karlstadt[2], daß der Brief nach Hieronymus' Bericht einst bestritten wurde, weil er das apokryphe Henochbuch zitiert. Karlstadt bezeichnet diesen Grund als nicht beweiskräftig: auch in allgemein anerkannten Bibelbüchern, wie der Chronik und dem Römerbriefe, würden Worte zitiert, die sich im hebräischen Alten Testamente nicht finden. Der Judasbrief sei also kanonisch.

5) Den Hebräerbrief beurteilt Karlstadt ganz ähnlich wie Erasmus, den er auch namentlich anführt[3]. Karlstadt gesteht zu,

---

[1] § 139. Reliquae autem duae, quarum principium est. Senior electae: et sequentes [lies sequentis], Senior Caio charissimo, Ioannis presbyteri, non Apostoli, asseruntur. — Nequaquam tamen reiiciendae sunt posteriores duae epistolae, quanquam Apostoli non fuerint. id ego per antiquissimum auditorem Ioannis comprobare queo: Papiam: de quo sic scribit Hieronymus [de vir. inl. 9]. — Papias Ioannis auditor, is affirmauit non se varias opiniones secuturum, sed Apostolos authores, Consyderabam, ait, quid Andreas, quid Petrus, quid Philippus, quid Thomas, quid Iacobus, quid Ioannes, quid Matthaeus. vel alius quilibet discipulorum domini, quid etiam Aristion et senior Ioannes, discipuli domini loquebantur. Porro si Papias, non modo quid Apostoli, sed etiam quid caeteri discipuli Christi docuerunt, maluit consyderare quam opiniones, non habemus ius abiiciendi senioris Ioannis duas epistolas, quas ipse Papias sequi voluit.

[2] § 153 zitiert Karlstadt zunächst Hieronymus' Bemerkung über den Judasbrief de vir. inl. 4 (vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2). Dann fährt er fort: haec Hierony: de scriptoribus illustribus. Ego autem immerito permotus [im Druckfehlerverzeichnis verbessert in permotos] illa ratione arbitror, quia liber verborum dierum [דברי הימים, die Chronik] non existimatur apocryphus. quamuis in illo citari cernimus, quae nullubi conspicaberis. hic notabis Paulum ad Rho: 3. citasse versus aliquot, quos penes hebraeos non offendes. Tum notatione puta perquam dignum, quod obtinuit autoritatem scripturae sanctae. licet olim dubitatum sit (Credner S. 406).

[3] § 144—146 zitiert Karlstadt zunächst Hieronymus de vir. inl. 5 und 15 (vgl. Teil 1 S. 216 Anm. 6 und S. 255 Anm.). Dann folgt (§ 145): Itaque epistola controuertitur, tamen certa est epistolae autoritas, quia eam omnes Graeci recipiunt et nonnulli latini, vt Hieronymus ad Enagrium [im Druckfehlerverzeichnis verbessert in Euagrium; in Wahrheit ist zu lesen Evangelum, Hieron. epist. 146], de qua profecto epistola sic pronuntiat Erasmus. Optime Lector, nihil minoris velim . . . ab alio quopiam, quam Paulo scriptam fuisse [s. oben S. 19 Anm. 1], Dicit similiter Erasmus illam epistolam ad Hebraeos a Rhomanis non fuisse receptam usque ad tempora Hieronymi . . . § 146. Habet illa epistola quaedam, quae haereticis patrocinari videntur, non tamen idcirco eam quispiam totam fuit ausus repudiare. et certe haud scio, si vspiam Ecclesiastici scriptores,

daß der Hebräerbrief nicht von Paulus herrührt oder wenigstens herzurühren scheint. „Disse Epistel, ist in zeytten, des heyligen Hieronymi, nit von allen kirchen angenommen gewest, vnd stehet noch in zweiffel, wer sie gemacht.“ Aber der Brief ist kanonisch. Sein Ansehen wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß der Hebräerbrief an einigen Stellen vielleicht Ketzerei begünstigt und dem Paulus widerspricht[1]. Karlstadt schätzt gerade den Hebräerbrief sehr hoch.

6) Über die Johannesoffenbarung äußert Karlstadt im lateinischen Texte keine eigene Meinung. Er teilt nur Erasmus' Bedenken gegen dieses Buch ausführlich im Wortlaute mit[2]. Eine sehr deutliche Sprache führt Karlstadt dagegen in der deutschen Ausgabe. Zweimal redet er hier ausführlich von der Offenbarung. Das eine Mal lesen wir: „Doch ist zuwissen, das vnter alle buchern, die [lies der] dritte ordnung Apocalipsis Johannis, das geringst ist, vrsach, das in zeytten Hieronymi vnd darnach vil Christen, dasselb buch noch nit angenummen. — Zu dem andern, das der krigische titel nicht lautet Apocalipsis Johannis Apostoli, ßonder alßo, Apocalipsis Johannis Theologi. — Fur das dritte, das der stilus, red, vnd Sermon, gemut vnd art des buchs der heymlichen offenbarung der macht, ingenij, vnnd art vnnd schicklickeit (so in andern buchern Johannis Apostoli) gespurt vnnd vermerckt, meines bedunckes fast vneinlich ist vnnd nit gleich. yedoch wil ich dasselb, vnnd die andere bucher der letzten ordenung nit vorworffen habenn, sunder, wie obuermelt, vnterscheyd geben, Wurt aber yemandts die selbigen vorwerffen, der thu es vff sein verlust oder gewin, dan dieweil wir kein andere vrkunt, den schreyben Christlicher lerer, als Hieronymi vnnd seiner gleichen, haben, Vnnd der selbig schreybt vnnd nent offtmals, die

---

id haereticis indulserint, quod eis contra Sapientiam et Ecclesiasticum et caeteros illius ordinis libros dicere permiserunt, mea opinione. Omnia illius epistolae tanquam leges et regule et oracula diuina custodiri debent. Neque etiam protinus sequitur, ambigitur de autore, igitur et de autoritate epistolae. Item rursus male infertur, sunt quaedam in ea, quae Paulo alibi repugnare in speciem putantur. ergo illico sunt exterenda. Cum expediat ante omnia, sitque conandum, vt conseruentur [nach dem Druckfehlerverzeichnis ist hier magis einzufügen] per collationem: scripturae: quam perdantur, ex industria factum, putat Augusti: vt lectoribus obscuriores literae obueniant, ne vilescat perpetua Lucae [lies luce?] sermonis perspicuitas (Credner S. 400 f.). — § 67 führt Karlstadt das Zeugnis des Augustin, Ambrosius, Cyrill von Alexandria und Johannes Chrysostomus für den Hebräerbrief an (Credner S. 359).

[1] Dieser Einwand ist ebenfalls aus Erasmus entnommen.

[2] § 154. Apocalypsis, Eam Ioannes Apostolus autore Hierony: in Patmos Insulam relegatus: scripsit. — § 155. Quid super Apocalypsis autoritate iudicarit Hieronymus atque Erasmus ex scholiis Erasmi subieci. Erasmica haec sunt. — Testatur diuus Heronymus [sic] . . . a nemine diiudicatur (Credner S. 406 f.). Vgl. oben S. 21 Anm. Ferner Karlstadt § 69 (Credner S. 359).

siben Epistel, Jacobi, Johannis, Jude, dartzu auch die epistel zu den Hebreyern, Apostolicas, Canonicas et catholicas, vnnd Apocalipsim ein gotlich Biblisch buch." Die andere Stelle lautet: „Aber was von dem buch Apocalypsis zuhalten sey, hab ich nit verhalten, das ich nit glaub, das der Johannes, welcher ein Apostel genant, vnnd das Euangelium Johannis, vnnd drey andere Episteln sol geschriebenn, hab gemacht, Vrsach, das gedachtes buch, nach art, nach gemuet hat, der anderen bucher, ßo von Johannes dem Apostel außgangen, vnnd ist yhe einn merckliche anderung des stili, das ist, des fatem vnnd tuchs, der red vnnd der krafft, die sich in Apocalypsi ereygen vnd beweyßen thut, die red ist anders, ßo ist das ingenium anders, vnnd ist dem vierten buch (das Esdre vntergelegt) einlicher vnnd gleycher, dan den buchlin Johannis. Derwegen, vnnd dieweyl es ßo seher dunckel, vnnd mit gewulcken der gesicht verdecket, kan ichs schwerlich zu Biblischen schrifften setzen, aber doch, dieweil ich den ersten Canonem vnnd begriff Biblischer bucher, ßo dem newenn testament zugehoret, noch nit hab zuhenden gehabt, vnd Apocalypsis zu den buchern des newen gesetzes angepunden, wil ich nicht vrteylen." Karlstadt zweifelt also ernstlich, ob die Offenbarung des Johannes kanonische Geltung beanspruchen darf. Warum er so ungünstig gerade über dies Buch urteilt, ist ungewiß. Vielleicht liegen Einflüsse Luthers vor. Allerdings sind es im wesentlichen nicht Luthers, sondern Erasmus' Gründe, mit denen Karlstadt seine Kritik zu stützen sucht.

D. Karlstadts „Büchlein über die kanonischen Schriften" hat auf seine Zeitgenossen fast gar nicht eingewirkt. Das liegt erstens an den literarischen Mängeln und der häßlichen äußeren Gestalt des Werkes. Karlstadt hat seine Erörterungen sehr schlecht angeordnet. Noch schlechter ist sein Stil. Dazu ist der Druck durch viele Ligaturen und Fehler entstellt. Um das Unglück voll zu machen, verwandte Karlstadt eine sehr ungeschickte Interpunktion[1]. Zweitens trugen aber auch innere Gründe dazu bei, daß Karlstadts Schrift unbeachtet blieb. Was sie an wissenschaftlichen Ausführungen bot, war im wesentlichen nicht neu; meist fußte Karlstadt auf Erasmus[2]. Und das wenige, was in Karlstadts Buch neu war, war von zweifelhaftem Werte. So brauchen wir es nicht zu bedauern, daß Karlstadts Untersuchung alsbald in Vergessenheit geriet[3].

[1] Credner (S. 300 f.) behauptet jedoch mit Unrecht, Karlstadts Interpunktion scheine der hebräischen nachgebildet zu sein. [2] Ich weise noch darauf hin, daß sich Karlstadt, wie Erasmus, für stilistische Dinge ganz besonders interessiert (vgl. z. B. § 82, Credner S. 364). [3] Charakteristischer Weise fühlen sich besonders konservative Engländer, wie Westcott und Howorth, von Karlstadt angezogen. Die zurückhaltende humanistische Kritik scheint ihnen am angemessensten. Vgl. oben S. 86 Anm. 1 und S. 100.

Zusatz 1. Karlstadt wendet auf das Alte Testament in ähnlicher Weise eine Dreiteilung an, wie auf das Neue. Er richtet sich dabei im wesentlichen nach dem hebräischen Kanon. Die Schriften der ersten Gruppe sind die fünf Bücher Moses, die der zweiten die vorderen und hinteren Propheten (Josua, Richter, Ruth, vier Bücher der Könige, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, kleine Propheten), die der dritten die Hagiographa (Hiob, David, Sprüche, Prediger, Hohes Lied, Daniel, Chronik, zwei Bücher Esras, Ester). Wenn diese Dreiteilung des Alten Testamentes Werturteile zum Ausdruck bringen soll (und das soll sie ganz gewiß), kommt man natürlich zu den seltsamsten Folgerungen. Karlstadt sucht diesen dadurch zu entgehen, daß er Ausnahmen macht. Der Psalter gehört zur dritten Schriftengruppe, müßte also demgemäß nur einen sehr geringen Wert haben. Doch Karlstadt sieht ein, daß ein solches Urteil verkehrt wäre. So fügt er ausdrücklich hinzu: der Psalter stehe an Wert den fünf Büchern Moses ungefähr gleich. Karlstadt bemerkt nicht, daß durch eine solche Ausnahme seine ganze Anschauung ins Wanken gerät. Die alttestamentlichen Apokryphen scheidet Karlstadt aus dem eigentlichen Kanon aus. Er teilt sie in zwei Gruppen. Von Weish., Jes. Sir., Jud., Tob., 1. und 2. Makk. sagt er: Hi sunt apocryphi, i. e. extra canonem hebraeorum, tamen agiographi. Schlechter steht es mit 3. und 4. Esra, Baruch, Gebet Manasses, Stücken in Daniel: Hi libri sunt plane apocryphi, virgis censoriis animadvertendi. Karlstadt legt hier gelegentlich sogar mehr Kritik an den Tag, als Luther (z. B. beim Gebet Manasses). Besondere Beachtung verdient, daß Karlstadt die mosaische Herkunft des Pentateuchs leugnet (§ 85, Credner S. 368 f.). Aber man darf darin kaum eine wissenschaftliche Großtat erblicken. Wir wissen aus Petrus Palladius, daß verschiedene Lutheraner den Pentateuch nicht für mosaisch hielten, sondern für jesajanisch (vgl. auch Credner S. 307 ff.). Neues bot Karlstadt auch in seiner Kritik am Alten Testamente nur wenig.

Zusatz 2. Neben Karlstadt lehnte auch Philipp Melanchthon, natürlich in viel zarterer Weise, Luthers Kritik am Jakobusbriefe ab[1]. In der Confutatio pontificia war unter VI gesagt: Quod autem articulo sexto [der Augsburger Konfession] confitentur, fidem debere parere bonos fructus, ratum gratumque habetur, quoniam fides sine operibus mortua est; Jac. II [20] (Th. Kolde, Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch, Gotha 1896, S. 144). Darauf erwiderte Melanchthon in der Apologie (Art. 3_{123} ff., S. 107 ff. R., 122 ff. W., 129 ff. M.). 124. Primum igitur hoc expendendum est, quod hic locus magis contra adversarios facit, quam contra nos. Adversarii enim docent hominem iustificari dilectione et operibus. De fide, qua apprehendimus propitiatorem Christum, nihil dicunt.. Quanto melius docet Iacobus, qui fidem non omittit... 125. Secundo res ipsa loquitur, hic de operibus dici, quae fidem sequuntur, et ostendunt fidem non esse mortuam, sed vivam et efficacem in corde. Non igitur sensit Iacobus, nos per bona opera mereri remissionem peccatorum et gratiam... 126. Tertio Iacobus Paulo ante dixit de regeneratione, quod fiat per evangelium [1_{18}].. Quum dicit nos evangelio renatos esse, docet, quod fide renati ac iustificati simus. Nam promissio de Christo tantum fide apprehenditur...[2] Daß sich Melanchthon hier nur von politischen Erwägungen leiten ließ und Luthers Kritik am Jakobusbriefe verheimlichen wollte, halte ich für unwahrscheinlich. Melanchthon hatte ja schon in der ersten Aus-

[1] Über die ähnliche Stellung Zwinglis vgl. unten § 11 A.

[2] Es verdient Beachtung, daß Melanchthon im lateinischen Texte nicht vom Apostel Jakobus redet. Justus Jonas tut das gelegentlich in seiner deutschen Übersetzung.

gabe seiner Loci theologici (1521) die Theologie des Paulus mit der des Jakobus auszugleichen gesucht: er hatte hier darauf hingewiesen, daß beide einen ganz verschiedenen Glaubensbegriff vertreten. Luther wurde durch Melanchthons Ausführung nicht überzeugt (vgl. oben S. 74). — Man darf übrigens nicht meinen, daß Melanchthon von Kritik am Kanon gar nichts hätte wissen wollen. Schon H. Heppe (Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert 1, Gotha 1857, S. 222) sah, daß Melanchthon gelegentlich nur Evangelien und Paulusbriefe zum eigentlichen Kanon des Neuen Testamentes rechnete.

Zusatz 3. In den obigen Erörterungen wurden nur solche Gedanken Karlstadts berücksichtigt, die er vor seinem Übergang zu den Schwärmern vertrat. Von der Stellung der Schwärmer zum Neuen Testamente, die an sich sehr lehrreich ist, kann hier nicht ausführlicher die Rede sein. Die Schwärmer beeinflußten die Entwickelung nur sehr wenig. Sie können deshalb in einer kurzgefaßten Darstellung auch nur wenig Raum beanspruchen. Einige Andeutungen seien gestattet. Im Mittelalter begegnen wir vielfach, namentlich in den Kreisen der Mystiker, der Auffassung, daß der Geist Gottes noch immer in wunderbarer Weise sich einzelnen Menschen offenbare, daß also die Gabe der göttlichen Inspiration auch der Gegenwart nicht verloren sei. Auf dieser mittelalterlichen Vorstellung fußten die Schwärmer der Reformationszeit. Sie zogen demgemäß sehr oft das „innere Wort", das der lebendige Gottesgeist dem Menschen ihrer Meinung nach eingibt, dem Bibelbuchstaben vor. Von da aus gelangten sie leicht zur Kritik an der Bibel. Sie fanden in ihr Widersprüche, unklare Stellen, Bemerkungen, die ihnen Gottes unwürdig erschienen. Vor allem vermißten sie an der Bibel die Kraft, Neues zu schaffen. Diese Kraft besaß, so dachten sie, nur der Geist, der den Menschen unmittelbar inspiriert. Der Geist allein kann den Menschen selig machen. Die ersten bedeutenden Vertreter der Schwärmer waren Thomas Münzer († 1525) und Hans Denk († 1527). Von ihren Gesinnungsgenossen nenne ich Ludwig Haetzer († 1529) und Kautz († nach 1532). Die wissenschaftlich bedeutendsten Schwärmer waren zweifellos Sebastian Franck († 1542 oder 1543) und Kaspar Schwenckfeld († 1561). Fortgesetzt wurde die schwärmerische Bewegung der Reformationszeit durch die enthusiastischen Sekten der folgenden Jahrhunderte, z. B. die Quäker. Zu großer Bedeutung brachte es aber dieser Enthusiasmus (glücklicher Weise) niemals. Übrigens muß beachtet werden, daß viele Schwärmer (z. B. Franck) an der Lehre von der Inspiration der Bibel festhielten. Die Widersprüche und Unebenheiten, die man in der Bibel fand, erklärte man dann in folgender Weise: Gott hätte den Menschen handgreiflich beweisen wollen, daß die Bibel nicht die höchste Autorität sei; deshalb hätte er die Bibel so unvollkommen gemacht (radikaler urteilte z. B. Schwenckfeld über die Bibel; er meinte, die Bibel sei nicht inspiriert, sondern nur ein Bild der Offenbarung). Man begreift so, daß einzelne Schwärmer in Sachen der Kritik am Neuen Testamente konservativer waren, als Luther. Franck bemerkte einmal (offenbar gegen Luther polemisierend): der Jakobusbrief treibe auch Christum. Verständlich ist es ja, daß die Schwärmer gerade über den Jakobusbrief günstig urteilten: sie schätzten die guten Werke, für die der Jakobusbrief so warm eintritt, viel höher, als die Lutherischen (Alfred Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck, Freiburg i. B. 1892, S. 225)[1].

[1] Vor seinem Übergang zu den Schwärmern war Franck anscheinend ein treuer Anhänger der lutherischen Kritik am Kanon. Wenigstens machte er sich 1528 das Urteil zu eigen, das Luther in der Septemberbibel über den Hebräerbrief gefällt hatte (Hegler a. a. O. S. 38 Anm. 1).

§ 10. Die Einwirkung des Erasmus auf die lutherische Theologie[1].

Die Einwirkung des Erasmus auf die evangelische Lehre von der Heiligen Schrift vollzog sich sehr sprunghaft. In Karlstadts Büchlein über die kanonischen Schriften traten erasmische Einflüsse deutlich zu Tage. Aber dies Büchlein wurde bald vergessen und konnte somit nicht zur Verbreitung erasmischer Gedanken dienen. Es dauerte wenigstens auf dem Boden des Luthertums fast ein halbes Jahrhundert, ehe sich wieder erasmische Anschauungen geltend machten. Diese Tatsache ist begreiflich. Die lutherische Reformation und der Humanismus standen einander sehr fern. Sie waren sich sogar oft feindlich gegenübergetreten. Die Gegensätze mußten erst im Laufe der Zeiten ein wenig milder werden: eher waren lebhaftere Beziehungen zwischen dem Luthertume und der humanistischen Welt nicht möglich. Und auch in späterer Zeit konnte davon nicht die Rede sein, daß die erasmischen Gedanken von den Lutheranern unverändert übernommen wurden. Dazu waren die lutherischen Theologen doch viel zu selbständig.

A. Das Erbe Luthers wurde, soweit die Stellung zum Neuen Testamente in Frage kommt, ziemlich treu bewahrt von den sog. Magdeburger Zenturiatoren, den Verfassern jenes großen Werkes über die Vergangenheit der christlichen Kirche, das man mit Recht als den Grundstein der heutigen Geschichtswissenschaft bezeichnet. Der erste Band des riesenhaften Unternehmens, der die Geschichte des Christentums bis zum Ende des dritten Jahrhunderts darstellte, erschien 1559 in Basel. Die Bearbeiter waren Matthias Flacius Illyrikus († 1575), Ioannes Vuigandus, Matthäus Iudex und Basilius Faber[2]. In dem Buche wird auch von den neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer Autorität, ausführlich gehandelt[3]. Dabei tritt deutlich eine Vermischung lutherischer und erasmischer Gedanken zu Tage.

[1] Heinrich Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert 1, Gotha 1857, S. 207 ff. Heinrich Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, 7. Aufl., Gütersloh 1893, S. 49 ff. Friedrich Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche 1, Leipzig 1904, S. 179 f.

[2] Der Abschnitt, mit dem wir es zu tun haben, trägt wohl deutlich die Spuren von Flacius' Geist an der Stirn. Vgl. übrigens Berger, La bible au seizième siècle S. 169 ff.

[3] Ecclesiastica historia etc., Basel [ich zitiere nach der Ausgabe vom August 1564], cent. 1 lib. 2 cap. 4 (Sp. 54 ff.) werden zunächst die unbestrittenen Schriften des Neuen Testamentes aufgezählt: 4 Evangelien, AG., 13 Paulusbriefe, 1. Joh., 1. Petri. Dann heißt es: Haec pro indubitatis semper habita esse,

Die Schriften des Neuen Testamentes werden von den Zenturiatoren in zwei Gruppen geteilt. Zu der ersten, größeren Gruppe gehören die Bücher, die in der Kirche niemals bestritten wurden. „Aus

---

Euseb. lib. 3, cap. 25. affirmat [Teil 1 S. 71 Anm. 1]. Ex his fundamenta de articulis fidei tuto peti possunt. Sunt autem et alia quaedam hoc seculo scripta, per Ecclesias nomine Apostolorum, aut eorum discipulorum sparsa: quorum quaedam in medio, propter quorundam dubitationem, sunt aliquandiu relicta, postea uero in numerum catholicorum scriptorum recepta: quaedam uero prorsus pro apocryphis reiecta. Prioris generis sunt: epistola Iacobi, epistola Iudae, posterior Petri, et altera ac tertia Ioannis: epistola ad Ebraeos, et Apocalypsis Ioannis. Eusebius de suo tempore loquens, e p i s t o l a m I a c o b i primam inter septem catholicas, et I u d a e e p i s t o l a m quoque inter eas unam, et publice in plurimis Ecclesijs legi dicit: sed tamen eas adulterinas esse ex eo affirmat, quod non multi ex ueteribus mentionem earum faciant. Eusebius lib. 2. cap. 23 [Teil 1 S. 243 Anm. 3]. Praeter hoc uero argumentum a testimonio antiquitatis sumptum, alia quoque sunt haud obscura indicia, unde colligi potest, earum autores non esse Apostolos Iacobum et Iudam. Nam e p i s t o l a I a c o b i ab analogia doctrinae Apostolicae haud mediocriter aberrat, dum iustificationem non fidei soli, sed operibus adscribit: et legem appellat legem libertatis, cum lex sit Testamentum generans in seruitutem, Galat. 4. Deinde nec modum docendi Apostolorum obseruat. Cum enim alijs Apostolis solenne sit, licet tractent doctrinam de bonis operibus, tamen de beneficio Christi, et fide in Christum subinde aliquid loco argumenti interijcere: hic uero uix semel atque iterum nominis Christi meminit, de opere autem eius prorsus mutus est. Praeterea sententijs quibusdam Petri et Pauli utitur: nec se appellat Apostolum Christi, sicut Paulus et Petrus faciunt, sed tantum seruum Christi. Non igitur est absimile uero, eam epistolam a quodam discipulo Apostolorum sub finem huius [des ersten] seculi, aut inferiori tempore scriptam esse. — I u d a e e p i s t o l a m etiam haec arguunt non esse genuinam, quod non apostolum, sed seruum se appellat: quodque ipse se post Apostolos uixisse prodit, quum inquit: folgt Jud. 17 f. Quod quaedam de uerbo ex posteriori Petri describit, et quod citat sententiam de certamine Michaelis archangeli aduersus diabolum: de corpore Mosi, et ex uaticinio Enoch, quae in probatis ueteris scripturae libris non habentur, etc. Et quod Iudam non in Graeciam, sed in Persiam uenisse, memoriae proditum est, ubi Persice potius quam Graece scripsisset. — De P e t r i p o s t e r i o r i e p i s t o l a Eusebius inquit: Eam non esse legitimam accepimus: et tamen quia multis uidetur esse utilis, cum alijs est usurpata scripturis. Euseb. lib. 2. [lies 3.] cap. 3 [Teil 1 S. 75 Anm. 1]. Praeter hoc unum, quod testimonio antiquitatis carere dicitur, aliud nihil ei deesse uidetur, quo minus pro genuina Petri habeatur. nam stilus et compositio a priori non admodum discrepat. Deinde testatur, se cum Christo in monte sancto fuisse, et oculis suis maiestatem illius aspexisse, et uocem audijsse: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacitum est. Et se certo asserit Apostolum Domini nostri IESV Christi, 2 Petri 1 et 3. Approbat etiam epistolas Pauli, seque cum eo eadem sentire ostendit: et prophetico spiritu haereticos, Antichristum, et Epicureos extremi temporis depingit. — D u a b u s p o s t e r i o r i b u s e p i s t o l i s I o a n n i s contradictum esse a ueteribus, Euseb. indicat lib. 3. cap. 25 [Teil 1 S. 71 Anm. 1]. Et quum ex Papia probet, duos eiusdem nominis fuisse Ioannes, alterum Euangelistam Apostolum, alterum Ioannem seniorem, qui etiam in Epheso fuerit: uidetur innuere, dubitatum esse utri Ioanni eas epistolas tribuerent. Euseb. lib. 3. cap. 39 [Teil 1 S. 70 Anm. 4]. Verum stilus non admodum a priori discrepat. — E p i s t o l a m a d E b r a e o s

ihnen kann mit Sicherheit der Grund über die einzelnen Stücke des Glaubens entnommen werden.“ Zu der zweiten Gruppe zählen die sieben Bücher, über die sich schon Erasmus kritisch äußerte. Es sind

---

non esse Pauli, quosdam ante se inde asseruisse, quod Romana ecclesia eam non amplecteretur, Euseb. lib. 3. cap. 3. dicit [Teil 1 S. 222 Anm. 4]: sed tamen eam non esse nouam, aut recens scriptam, probat, eo quod Clemens Romanus, comes Pauli in epistola ad Corinthios sententias quasdam ad uerbum inde sumpserit. Et ait, eam non immerito reliquis Apostoli accenseri scriptis. Cum enim Ebraeis Paulus hoc scripto patria lingua locutus sit, alios Lucam euangelistam, alios Clementem Romanum, epistolam istam interpretatum esse, putare. Et hoc quidem eo nomine ueritati magis consentaneum uideri, quod et consimilem characterem utraque, et Clementis, et ea quae ad Ebraeos est epistola, contineat, et ipsi utriusque sensus non adeo procul inter se distent. Euseb. lib. 3. cap. 37 [lies 38: Teil 1 S. 222 Anm. 6]. Nicephorus lib. 2. cap. 46. causam dubitationis fuisse dicit, quod non esset adiectum nomen Pauli, pro more aliarum epistolarum eius. Sed uidetur antiquitas grauiores habuisse rationes. Nam eam phrasin Pauli non referre, facile fuit animaduertere: quemadmodum et Origenes, ut infra dicetur, scribit, referente Euseb. lib. 6. cap. 25 [Teil 1 S. 220 Anm. 2]. Nec latere potuit legentes id, quod cap. 2. dicitur: folgt Hebr. 2_3 f. Ex his quis non colligat, epistolam hanc Pauli non esse, cum Paulus Galat. 1. testetur, se non ab homine suum Euangelium accepisse, neque didicisse, sed per reuelationem IESV Christi? Praeterea non fuit difficile iudicare, quod ea quae in cap. 7. [lies 6.] et 10. aperte in eam proferuntur sententiam, quod semel ad Christum conuersi, si iterum labantur, per seriam etiam poenitentiam non poſsint recuperari: neque doctrinae Pauli, neque aliorum Apostolorum, multo minus Christi, dicentis, Venite ad me omnes, etc. consentiant. His et similibus rationib. mota prudens uetustas, quae omnia ad ἀναλογίαν fidei examinare solita est, de epistola ad Ebraeos iure dubitasse uidetur. — Eusebius de suo seculo loquens, ait, Apocalypsin Ioannis alios certis et authenticis sacrae scripturae libris adiudicare: alios uero eis non annumerare. lib. 3. cap. 25 [Teil 1 S. 71 Anm. 1]. Et libro eodem, cap. 39 [Teil 1 S. 70 Anm. 4]. postquam ex Papia probauit, duos Ephesi fuisse Ioannes, addit: Etenim uerisimile est, alterum, nisi quis primum malit, Apocalypsin illam uidisse, quae sub nomine Ioannis circumfertur. Verum si ijs habeatur fides, qui propius ad hoc accesserunt seculum, quales sunt Iustinus, Tertullianus, Irenaeus, Apollonius, Theophilus Antiochenus, Eusebius lib. 4. cap. 24 [Teil 1 S. 38]. quorum testimonia suo loco referentur: affirmari poterit, eam pro Ioan. apostoli hoc nostro seculo esse habitam. Cur enim hi tam certo Ioannis apostoli esse confirmarent, si dubias de ea extitisse sententias suorum antecessorum cognoviſsent? Nec quenquam insignis autoritatis testem, ex doctoribus huius aut sequentis seculi producit, qui eam Ioannis apostoli esse neget. Nec quidem ex tertio ab hoc seculo, quenquam alium, praeter Dionysium Alexandrinum, citare potest. Sed neque testimonium eius, neque rationes, quas affert, tanti uidentur eſse momenti, ut ex numero probatorum novi Testamenti librorum, Ioannis Apocalypsin excludant. Nam quod ab opinione suorum antecessorum, et quod Cerinthus inde uisus sit extruere suum dogma de Christi uoluptuoso regno in terram per mille annos, et quod phrasis non congruat cum alijs Ioannis epistolis, argumentatur, non esse Ioannis apostoli: non omnino fidem certam nobis facere potest: siquidem antecessores diuersum ab eo sentientes, ut Tertullianus et Origenes, citari possunt: et non tantum ea scriptura, sed etiam alijs abusi sint haeretici: et phrasis non admodum abhorreat a stilo Ioannis, si illud cogitetur, alio genere sermonis uisiones, alio uero historias describi oportuisse: et Ioannem potius ea uerba quae in uisione

die Bücher, die gelegentlich angezweifelt wurden und deshalb erst später kanonische Geltung erlangten: der Hebräerbrief, fünf katholische Briefe (Jak., 2. Petri, 2. und 3. Joh., Jud.) und die Offenbarung des Johannes.

Nun ist es sehr bedeutsam, daß die Zenturiatoren die sieben Schriften der zweiten Klasse ungleich behandeln. Vier von diesen Schriften werden in Schutz genommen oder doch wenigstens nicht ernstlich bestritten.

1) Die Zenturiatoren wissen, daß der zweite Petrusbrief in der alten Kirche nicht allgemein anerkannt war. Aber sie legen diesem Umstande keine große Bedeutung bei. Sonst gebe der Brief ja zu keinerlei Bedenken Anlaß. Sein Stil sei derselbe, wie der des ersten Petrusbriefes. Der Verfasser sei zweifellos, wie man aus seinem Selbstzeugnis entnehmen könne, ein Apostel. Zudem betone er seine Übereinstimmung mit Paulus und liefere Beweise prophetischer Seherkraft. Also wird man schließen dürfen: die Zenturiatoren sind geneigt, dem zweiten Petrusbriefe volle kanonische Autorität zuzusprechen.

---

audiuit, consignare uoluisse, quam suo sermonis genere contexere. Imo ipse Eusebius in Chronico inquit, 14 anno Domitiani, Christi uero 97. secundus post Neronem Domitianus Christianos persequitur: et sub eo apostolus Ioannes in Patmum insulam relegatus, Apocalypsin uidit, quam Irenaeus interpretatur. — Videntur autem ueteres non sine rationib. Apocalypsin pro Ioannis apostoli habuisse. nam circa finem imperij Domitiani, quo tempore Ioannes ex Patmo reuersus dicitur, eam prodijsse meminerunt: et testes ecclesias Asianas quib. dedicata est, habuerunt. Irenaeus enim in fine lib. 5. numerum illum bestiae Graece scriptum χις, corrigit autoritate eorum qui Ioannem uiderunt, indicans esse χξς, hoc est 666. Deinde non potuit, legentes eam cum attentione, praeterire illa periphrasis, qua sese in titulo Ioannes notat: quod is sit, qui testificatus sit sermonem Dei, et testimonium IESV Christi, et quaecunque uidit: quae in neminem alium congruunt, quam in Ioannem euangelistam, qui in fine Euangelij sui de se ait: Hic est discipulus ille, qui testimonium perhibet de his, qui scripsit haec. Et in epistola 1. cap. 1. Folgt 1. Joh. 1_1 f. — Praeterea si ad ἀναλογίαν fidei eam examinarunt, non potuerunt aliquid inuenire doctrinae Apostolicae contrarium. Etsi enim quaedam praeter morem reliquarum scripturarum dici uidebantur, (qualia sunt, quod gratiam precatur a septem spiritibus, capite primo: et quod Christus appellatur α et ω, paſsim et principium creaturae Dei, cap. 3. et de mille annis, quib. regnaturi sint pij cum Christo, cap. 20. quod Cerintus, Papias, Iustinus, Irenaeus, et alij intellexerunt fore post resurrectionem) tamen facile potuerunt existimare, phrases illas esse mystice, ut in sermone prophetico, intelligendas. Nec difficile fuit animaduertere, multos articulos doctrinae Apostolicae in ea illustrari: quales sunt, de iustificatione per sanguinem agni, de poenitentia, de resurrectione mortuorum, de uita aeterna: maxime uero doctrinam de Ecclesia, cuius quidem integrum statum describit, quod persequntores [sic], haereticos, et alios oppugnatores habitura sit, et tamen una cum ministerio permansura. In primis uero Antichristum, de quo Daniel, Christus, Apostoli alij, et ipse Ioannes in suis epistolis alias etiam agit, uiuis quasi coloribus depingit, exprimens nomen eius et locum, idolomaniam, confusionem regni Christi, et mundi

2) Was die zwei kleinen Johannesbriefe betrifft, so bemerken die Zenturiatoren: die alte Kirche sei geneigt gewesen, die Briefe nicht dem Apostel, sondern dem Presbyter Johannes zuzuschreiben. Aber es wird doch zugleich ein gewichtiges Bedenken gegen diese Annahme geltend gemacht: der Stil des zweiten und dritten Johannesbriefes ist ungefähr derselbe, wie der des ersten, dessen apostolische Herkunft niemand bestreitet.

3) Ganz besonders nehmen sich die Magdeburger Zenturiatoren der Offenbarung des Johannes an. Erstens sind die äußeren Zeugnisse ausgezeichnet, die für die apostolische Herkunft des Buches eintreten. Sie gehen bis weit ins zweite Jahrhundert zurück. Erst im dritten Jahrhundert äußerte man sich kritisch über die Offenbarung. Aber die Kritik war bedeutungslos. Nur ein einziger Theolog, Dionysius von Alexandria, nahm sich der Kritiker an, noch dazu mit ganz unzureichenden Gründen. Wenn man den Inhalt der Offenbarung „mit dem Maßstabe des Glaubens" (ad *ἀναλογίαν* fidei) prüft, so kann man nur zu einem günstigen Urteile gelangen, trotz einzelner Merkwürdigkeiten. Die Offenbarung redet in durchaus angemessener Weise von Rechtfertigung, Buße, Totenauferstehung, ewigem Leben,

cultores, persequutiones, durationem, reuelationem, et ultimam destructionem. — Deinde ex collatione haud obscure cernere potuerunt, Apocalypsin non procul a natura uisionum propheticarum, et praesertim Ezechielis recedere: imo etiam illas illustrare, quales sunt de quatuor animalibus, et de Gog et Magog, de dimensione templi, et similibus. — Postremo si ad praesentes Ecclesiae res aut praeteritas attenderunt, ab euentu coniectare potuerunt, eam a Spiritu sancto esse profectam, nec Apostolo Ioanne indignam. Ea enim quae in primis septem epistolis, ad Ecclesias illas septem in Asia scribuntur, earum praesentem, aut paulo post futurum depingunt statum, qui cuilibet hoc tempore notus fuit: unde declarationes de sequentib. petere potuerunt. Nam quod in illis episcopi Ecclesiarum uocatur [sic] angeli, loco declarationis fuit: per alios quoque angelos, doctores bonos et malos significari. Habent etiam sequentia, quae de Antichristo, ciusque statu agunt, suas quasdam notas, quae imagines illas monstrosas declarant: ut quod meretricem ait esse ciuitatem, quae habet imperium in reges terrae, ubi tanquam digito urbem Romam monstrat. Vnde hoc et sequenti et alijs seculis, ut patet ex Irenaeo et alijs, urbs Roma seu Romanum imperium de hospitio Antichristi suspectum fuit. Et haec quidem de ijs libris qui dubitationi obnoxij fuerunt, dixisse satis sit: progrediamur ad reliqua. — In catalogum adulterinorum hos libros collocat Euseb. lib. 3. cap. 25 [Teil 1 S. 71 Anm. 1]. Acta Pauli, liber dictus Pastor seu Hermae, Apocalypsis Petri, epistola Barnabae, Apostolorum doctrinae, Euangelium secundum Ebraeos. in numerum uero absurdorum, et prorsus abiectorum refert, illa quae sub nomine Apostolorum, siue Petri siue Thomae, uel Matthiae uel aliorum: praeterea Euangelia, aut ueluti Andreae et Ioannis, et aliorum Apostolorum acta continentia, ab haereticis proferantur. Probat autem non esse eorum, his argumentis: quod destituantur testimonio omnium Ecclesiasticorum scriptorum, et quod character phraseos a consuetudine Apostolorum uariet, et quod ab *ἀναλογίᾳ* fidei, et ueritate suae doctrinae discrepent, et autores suos haereticos non obscure prodant.

vor allem von der Kirche[1]. Überdies ist sie geistesverwandt mit Ezechiel, dessen kanonische Autorität niemand bestreitet. Auch der Umstand spricht für die Offenbarung, daß ihre Weissagung in Erfüllung ging.

Ganz anders behandeln die Zenturiatoren die drei übrigen Schriften der zweiten Klasse.

1) So zunächst den Jakobusbrief. Eusebs Zweifel an der Kanonizität dieser Schrift scheint begründet. Der Brief widerspricht der apostolischen Lehre, vor allem der Rechtfertigungslehre, redet auch zu wenig von Christi Werk. Zudem benutzt der Verfasser einzelne Worte des Paulus und Petrus, während er sich selbst nicht Apostel nennt[2]. Der Verfasser des Briefes ist wohl ein Schüler der Apostel, der am Ende des ersten Jahrhunderts oder noch später lebte.

2) Ferner wurde der Judasbrief in der alten Kirche mit Recht bestritten. Das Selbstzeugnis des Verfassers, aber auch andere Gründe verbieten es, das Schriftchen für apostolisch zu halten[3].

3) Der Hebräerbrief ist, wie die kirchliche Überlieferung der ersten Zeit lehrt, zwar alt, aber kaum paulinisch. Sein Stil spricht gegen paulinische Herkunft, auch sein Selbstzeugnis Hebr. 2_3 f. Ferner enthält der Hebräerbrief gelegentlich Widersprüche zur apostolischen Predigt[4]. „Aus diesen und ähnlichen Gründen hat das kluge Altertum, das alles nach dem Maßstabe des Glaubens zu prüfen pflegte, den Hebräerbrief wohl mit Recht bezweifelt."

Außerhalb des Neuen Testamentes stehen für die Zenturiatoren natürlich Bücher wie die Paulusakten und der „Hirt" des Hermas, Bücher, die jene Zeit wohl nur aus Euseb und anderen Kirchenvätern kannte.

Es braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß die Zenturiatoren viel von Erasmus gelernt haben. Erasmischer Einfluß ist vor allem darin zu erblicken, daß nicht nur die vier Schriften kritisch besprochen werden, die Luther bestritt, sondern die sieben Schriften, die Erasmus anzweifelte. Man kann den Tatbestand auch so ausdrücken: den Bedenken, die die alte Kirche gegenüber einigen neutestamentlichen Schriften hegte, tragen die Zenturiatoren gewissenhafter Rechnung als Luther. Daß sie dies tun, beruht eben auf einer Einwirkung erasmischen Geistes. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß die Zenturiatoren hier und da Erasmus gegenüber sich ein selbständiges Urteil wahren und seine Aufstellungen berichtigen. Einen Fortschritt geschichtlicher Erkenntnis müssen wir vor allen Dingen darin erblicken, daß als Hauptzeuge der ältesten Kanons-

[1] Hier polemisieren die Zenturiatoren gegen Luther.
[2] Diese Gründe sind aus Luther entnommen.
[3] Auch hier folgen die Zenturiatoren den Angaben Luthers.
[4] Diese Sätze gehen in gleicher Weise auf Erasmus und auf Luther zurück.

geschichte nicht mehr der leichtfertige Hieronymus dient, sondern sein Hauptgewährsmann, Euseb von Cäsarea Palästinä. Ein Zeichen gesunden geschichtlichen Sinnes ist auch das Urteil der Zenturiatoren über die kleinen Johannesbriefe und über Dionysius von Alexandria.

Vor allem aber ist eines zu betonen. Die Kritik erasmischer Art ist für die Zenturiatoren nur Beiwerk. Der Kritik nach Luthers Art, und ihr allein[1], sprechen sie maßgebende Bedeutung zu. Es ist kein Zufall, daß von den Zenturiatoren nur solche Schriften ernstlich angefochten werden, die schon Luther anfocht. Die Gründe, die die Zenturiatoren zu diesem Verhalten nötigen, sind im wesentlichen Luthers Gründe: sie messen alles „nach dem Maßstabe des Glaubens" (Röm. 12_7). Nur in einem Falle weichen die Zenturiatoren von Luther ab: sie schätzen die Johannesoffenbarung sehr hoch. Aber sie verteidigen ihr Verhalten mit Gründen, die den Gründen Luthers der Art nach verwandt sind. Luther hatte die Offenbarung vor allem deshalb abgelehnt, weil er in ihr den Geist Christi vermißte. Die Zenturiatoren dagegen finden in ihr Christi Geist. Das ist der Hauptgrund, aus dem sie sich zur Anerkennung der Offenbarung entschließen.

Die Magdeburger Zenturiatoren eignen sich also Erasmus' Kritik am Neuen Testamente an. Aber sie ordnen sie der lutherischen Kritik streng unter.

Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß der Grundsatz, die Bibel ganz nach der analogia fidei zu beurteilen, doch auch Gefahren mit sich bringt. Die analogia fidei tritt gelegentlich bei den Lutherischen an dieselbe Stelle, an der bei den Katholiken die Überlieferung steht; d. h. die analogia fidei wird der Bibel tatsächlich übergeordnet.

Übrigens gab der bedeutendste der Zenturiatoren, Flacius, seine kritische Stellung zum Kanon später wenigstens teilweise wieder auf. In seiner Glossa compendiaria in Novum Testamentum (1570) behandelte Flacius den Jakobusbrief sehr rücksichtsvoll, etwa wie Kalvin (vgl. unten § 11 B). In derselben Schrift erklärte er das comma Iohanneum für ursprünglich.

B. Eine ganz andere Stellung zum neutestamentlichen Kanon nahm Johann Brenz († 1570) ein in dem württembergischen Bekenntnis (confessio Wirtembergica). Dieses Bekenntnis wurde im Mai und Juni 1551 im wesentlichen von Brenz ausgearbeitet[2]; 1552 erschien es im Druck. Sein Zweck war, als Protest gegen die Beschlüsse des Tridentiner Konzils zu dienen. Das Bekenntnis enthält[3]

[1] Am deutlichsten tritt das bei der Besprechung des zweiten Petrusbriefes zu Tage. Gegen diesen spricht nur der Zweifel der alten Kirche. Also ist diesem Zweifel nicht stattzugeben.

[2] Neben Brenz waren noch zehn württembergische Theologen an der Arbeit beteiligt.

[3] Heinrich Heppe, Die Bekenntnisschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands, Cassel 1855, S. 540.

einen Artikel „über die Heilige Schrift", der folgendermaßen lautet:[1] „Heilige Schrift nennen wir die kanonischen Bücher Alten und Neuen Testaments, an deren Ansehen in der Kirche niemals gezweifelt worden ist." Man braucht diese Worte nicht auf die Goldwage zu legen, um zu dem Ergebnis zu gelangen: hier werden sieben neutestamentliche Bücher (Hebr., Jak., 2. Petri, 2. und 3. Joh., Jud., Offb.) aus dem neutestamentlichen Kanon im eigentlichen Sinne des Wortes ausgeschlossen. Kanonsgeschichtliche Fragen wurden in jener Zeit so oft verhandelt, daß man Brenz' Worte trotz ihrer Kürze nicht mißverstehen konnte. Dazu wußte ja jedermann, daß sie gegen die Tridentiner Beschlüsse über den Bibelkanon vom Jahre 1546 gerichtet waren. Verglich man das Tridentinum mit dem württembergischen Bekenntnisse, so fand man sofort das Ergebnis bestätigt, daß hier sieben neutestamentliche Schriften als nicht eigentlich kanonisch bezeichnet werden. Katholische Polemiker (z. B. Bellarmin) haben Brenz tatsächlich in diesem Sinne verstanden. Als Grund für die Verkleinerung des Kanons gab Brenz allein den Umstand an, daß die ausgestoßenen Schriften in der Kirche nicht immer anerkannt waren. Er verleugnete also Luthers religiöse Kritik am Kanon und kehrte zu einer rein geschichtlichen Kritik zurück. Eine solche lag aber, wie das Beispiel Kajetans lehrt, in der Konsequenz von Erasmus' Anschauung[2]. Man darf freilich bezweifeln, ob Brenz von der Kritik nach Luthers Art gar nichts wissen wollte. Man bedenke nur folgendes. Das württembergische Bekenntnis war gegen Rom gerichtet. Da paßte die lutherische Kritik schlecht hinein. Sie bot katholischen Gegnern nur zu bequeme Angriffspunkte. Anders die auf Erasmus fußende Forderung, sich in Sachen des neutestamentlichen Kanons eng an die altkirchliche Überlieferung anzuschließen: diese Forderung mußte gerade auf Katholiken großen Eindruck machen. Aber man wird andrerseits annehmen dürfen, daß Männer wie die Magdeburger Zenturiatoren für derartige politische Erwägungen niemals zugänglich gewesen wären. Somit ist doch das Urteil berechtigt: auf Brenz hat Erasmus' kanonsgeschichtliches Urteil viel stärker eingewirkt, als auf die Magdeburger Zenturiatoren. Es mag das damit zusammenhängen, daß der friedfertige, stille Brenz an der mitunter recht schroffen Kritik Luthers am Neuen Testamente keine besondere Freude hatte[3].

---

[1] De sacra scriptura. Sacram scripturam vocamus eos canonicos libros Veteris et Novi Testamenti, de quorum autoritate in ecclesia nunquam dubitatum est. Vgl. auch oben S. 101 Zusatz.

[2] In der Tat stand Brenz, als Realist, dem Humanismus nahe.

[3] Die Stellung des württembergischen Bekenntnisses zum neutestamentlichen Kanon war übrigens um so bedeutsamer, als das Bekenntnis von Melanch-

Noch deutlicher, als in dem württembergischen Bekenntnisse, sprach sich Brenz an anderer Stelle aus. Das Bekenntnis wurde naturgemäß von den Katholiken scharf angegriffen, besonders von einem Dillinger Professor, dem Dominikaner Peter a Soto, der dem Bekenntnis seine Assertio fidei entgegenstellte (1552). Brenz antwortete in der Apologie des Württembergischen Bekenntnisses (1555), in der er alle angegriffenen Punkte ausführlich noch einmal behandelte. Auch die Frage nach den umstrittenen Schriften des Neuen Testamentes erörterte Brenz bei dieser Gelegenheit[1]. Er bezeichnete diese Schriften jetzt unmittelbar als Apokryphen, weil sie von der alten Kirche nicht einstimmig anerkannt worden seien[2]. Zwar enthielten die neutestamentlichen Apokryphen mancherlei, das nützlich zu lesen sei. Deshalb solle man sie nicht völlig verwerfen[3]. Aber die volle kanonische Geltung komme ihnen nicht zu. Auch ein Konzil könne ihnen diese Geltung nicht zusprechen[4].

Brenz' Gesinnungsgenosse in Fragen des neutestamentlichen Kanons war Martin Chemnitz († 1586)[5]. Dieser behandelte in seiner „Prüfung des Tridentiner Konzils" (Examen concilii Tridentini, 1565—1573) auch die Tridentiner Beschlüsse über den neutestamentlichen Kanon. Das gab ihm Anlaß, seinen eigenen Standpunkt genauer darzulegen. Chemnitz warf die Frage auf[6]: kann die Kirche der Gegen-

thon und den Sachsen gebilligt wurde. Damit war Brenz' Kritik am Kanon wenigstens als berechtigt, wenn auch nicht als allgemein gültig, anerkannt.

[1] Opervm reverendi et clarissimi theologi, D. Ioannis Brentii, Praepositi Stvtgardiani, Tomus Octauus, Tübingen 1590, S. 729 ff.

[2] Dicturi ergo iterum de autoritate sacrae scripturae percurremus primum omnium apocryphos libros, qui habentur in vulgata bibliorum editione et quos pontificii obtrudunt nobis pro vere canonicis libris, ut, cum nobis sermo est de sacra scriptura, sciamus nos hoc nomine non comprehendere alios praeter eos libros , qui habent certa et firma suae autoritatis testimonia. Darauf werden zunächst die alttestamentlichen Apokryphen besprochen, dann, im unmittelbaren Anschluß daran, die neutestamentlichen: Hebr., Jak., Jud., 2. Petri, Offb. (2. und 3. Joh. werden nur nebenher erwähnt). Brenz beweist aus Euseb und Hieronymus, daß diese Schriften einst umstritten waren. Dann fährt er fort: Habes veterum sententiam de libris apocryphis, quorum nonnulli vocantur somnia, nonnulli fabulae, et alii utiles quidem censentur ad ecclesiae aedificationem, non autem ad dogmatum probationem.

[3] Habent et epistolae, quae inter catholicas enumerantur, et apocalypsis Ioannis suam utilitatem. Non igitur iudicamus hos libros prorsum abiiciendos.

[4] Eine ähnliche Auffassung wie Brenz scheinen auch Martin Butzer und Andreas Osiander vertreten zu haben, nur daß Osiander den zweiten Petrusbrief von der Kritik ausnahm.

[5] Berger, La bible au seizième siècle S. 163 ff.

[6] An ea scripta, de quibus antiquissima ecclesia propter quorundam contradictionem dubitatum fuit, ideo quod testificationes primitivae ecclesiae de his non consentirent, an inquam praesens ecclesia possit illa scripta facere canonica, catholica et paria illis, quae primi ordinis sunt? S. 55 Preuß.

wart volle kanonische Autorität den neutestamentlichen Büchern verleihen, deren Ansehen in der alten Kirche bestritten wurde? Chemnitz beantwortete diese Frage mit einem runden Nein. Ausdrücklich fügte er hinzu: eine bejahende Antwort wäre katholisch. Somit zerfallen nach Chemnitz die neutestamentlichen Bücher in zwei Gruppen verschiedener Autorität. Nur die Bücher, die niemals in alter Zeit angezweifelt wurden, dürfen zur Entscheidung strittiger Fragen benutzt werden. Die umstrittenen Bücher dagegen (Hebr., Jak., 2. Petri, 2. und 3. Joh., Jud., Offb.)[1] sind zwar nicht einfach wegzuwerfen und zu verdammen. Aber sie dürfen nicht zum wissenschaftlichen Beweise, sondern nur zur Erbauung der Gemeinden verwandt werden. Chemnitz rechnete also die umstrittenen Bücher zu den Apokryphen. Aus all dem ergibt sich, daß Chemnitz in ähnlicher Weise, wie Brenz (und unter den Katholiken Kajetan), aus Erasmus' Kritik am Neuen Testamente dogmatische Folgerungen zog. Freilich kann man über Chemnitz ebenso wenig ein Urteil ohne Wenn und Aber fällen, wie über Brenz. Es ist zwar eine Tatsache, daß Chemnitz überhaupt von Luthers Persönlichkeit nur wenig berührt wurde. Somit könnte es durchaus verständlich erscheinen, daß Chemnitz auch für die lutherische Art der Kritik am Kanon sich nicht erwärmte. Aber es besteht doch die Möglichkeit, daß Chemnitz, wie Brenz, sich nur durch taktische

[1] Über die einzelnen umstrittenen Schriften äußerte sich Chemnitz leider nicht ausführlicher. Vom Hebräerbriefe sagte er einmal: Addamus hoc loco etiam observationem ex epistola ad Hebraeos: de autore enim iam non disputamus. Von den Johannesbriefen heißt es: In secunda et tertia epistola, quae Ioannis nomine feruntur ... verus apostolus Ioannes .. in priori epistola, quam constat γνησίαν esse ... de auctore vero duarum posteriorum ab antiquis semper dubitatum fuit. Maneat igitur, quod Hieronymus de apocryphis ex sententia antiquitatis pronuntiat, ad confirmanda ea, quae in controversiam veniunt, testimonia ex illis sumi nec posse nec debere. Im übrigen beschränkte sich Chemnitz darauf, die Zeugnisse altkirchlicher Schriftsteller anzuführen. Am Schlusse bemerkte er: Haec veterum testimonia ideo annotavi, ut non tantum notus sit catalogus scriptorum Novi Testamenti, quae non habent satis certa, firma et consentientia autoritatis suae testimonia, sed ut praecipue notari possint rationes, quare de illis dubitatum fuerit: 1. quia apud veteres non inventa fuerunt satis certa, firma et consentientia testimonia de testificatione primae apostolicae ecclesiae, quod libri illi essent ab apostolis comprobati et ecclesiae commendati; 2. quia non certo ex testificatione primae et veteris ecclesiae constitit, an ab illis, sub quorum nomine editi sunt, libri illi conscripti essent, sed iudicati fuerunt ab aliis sub nomine apostolorum editi; 3. cum quidam ex vetustissimis aliquos ex illis libris tribuerunt apostolis, quidam vero contradicerent, res illa, sicut non erat indubitato certa, relicta fuit in dubio. Pendet enim tota haec disputatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus; quae ubi desunt, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis. — Es ist von Bedeutung, daß Chemnitz den Brief Jesu an Abgar vom Neuen Testamente ausdrücklich ausschloß.

Gründe bewogen fühlte, lutherische Gedanken in diesem Falle zurückzustellen. Daß ihm die letzteren wenigstens nicht ganz fremd waren, ergibt sich aus folgendem. Chemnitz erklärte, die Heilige Schrift empfange ihre Autorität von drei Seiten: vom Heiligen Geiste, von ihren menschlichen Verfassern und von der Urkirche. Machte Chemnitz mit diesem Satze ernst, so mußte er Luthers religiöser Kritik am Neuen Testamente wenigstens grundsätzlich ihr Recht zugestehen. Denn wenn die Heilige Schrift auch deshalb Autorität ist, weil in ihr der Heilige Geist wirkt, so darf zweifellos eine prophetische Persönlichkeit wie Luther sich hier und da das Urteil erlauben: in diesem Buche spüre ich nichts vom Geiste; also ist es nicht Autorität. Immerhin wird man sagen müssen: Martin Chemnitz wurde in seinem Urteile über das Neue Testament überwiegend von Erasmus beeinflußt.

C. Je länger, je mehr geriet die lutherische Dogmatik auf Wege, die man nicht ganz mit Unrecht als scholastisch bezeichnet hat[1]. Unter großem Aufwande von Mühe und Scharfsinn errichtete man ein Lehrgebäude, das immer genauer durchgearbeitet wurde. Aber die wirklich neuen Erkenntnisse, die man dabei gewann, waren verhältnismäßig gering. Hie und da wurde die evangelische Wahrheit sogar verdunkelt. Für Luther war die Rechtfertigung allein aus dem Glauben die Sonne gewesen, die alles andere erhellt. Für die späteren Dogmatiker war sie nur ein Lehrstück neben anderen Lehrstücken. Man legte das Hauptgewicht auf die allseitige verstandesmäßige Durchdringung der Theologie, nicht auf die klare Herausstellung der religiösen Grundgedanken.

Luthers Kritik am Neuen Testamente fand unter diesen Umständen immer weniger Beifall; denn die Wurzel dieser Kritik war die Anschauung, daß der Rechtfertigungsglaube im Mittelpunkte aller neutestamentlichen Bücher stehen müsse. Auch die milde Form, die die Magdeburger Zenturiatoren der Kritik Luthers gaben, gewann keine Freunde. Eher konnte man sich für eine Kritik erasmischer Art erwärmen. Bei dieser handelte es sich ja nicht um mehr oder minder persönliche Gefühle, sondern um geschichtliche Tatsachen, die sich in allgemein gültiger Weise feststellen ließen, also auch in einem scholastischen Systeme verwandt werden konnten. Doch wurde man schließlich auch an der Kritik erasmischer Art irre. Die späteren Theologen wollten von dem, was das Mittelalter erarbeitet hatte, nicht mehr preisgeben, als unbedingt notwendig war. So kam man bald dahin, auch den neutestamentlichen Kanon des Mittelalters sich unverändert anzueignen. Von da aus gelangte man dann zu einer neuen Auffassung der ältesten Kanonsgeschichte, die man heute freilich nur als befangen

[1] Der Vorwurf, auf scholastische Irrwege geraten zu sein, wurde wohl zuerst zur Zeit des J. F. Buddeus († 1729) gegen Johann Gerhard erhoben.

bezeichnen kann. Das Bestreben der lutherischen Dogmatiker, zum neutestamentlichen Kanon des Mittelalters zurückzukehren, läßt sich schon in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts deutlich beobachten.

Die älteren Dogmatiker nennen die sieben angefochtenen Bücher des Neuen Testamentes noch apokryph. Aber sie geben bereits dem Worte „apokryph" eine ganz eigentümliche Bedeutung, sodaß es tatsächlich fast denselben Sinn gewinnt, wie „kanonisch"[1]. Wenigstens wird den neutestamentlichen Apokryphen eine viel höhere Autorität zugeschrieben, als den alttestamentlichen. Ägidius Hunnius († 1603), bei dem doch sonst brenzische Überlieferungen sehr stark nachwirken, spricht das ganz offen aus: „Wir gestehen, daß die neutestamentlichen Apokryphen die Zustimmung und Anerkennung der Urkirche mehr verdienten, als die alttestamentlichen. Deshalb schließen die meisten Väter, die einige alttestamentliche Bücher aus dem Kanon entfernen, doch kein neutestamentliches aus ihm aus, sondern erklären die neutestamentlichen Bücher alle für kanonisch." Ebenso äußert sich Balthasar Mentzer († 1627), trotz seiner sonstigen Abneigung gegen alle Scholastik: den neutestamentlichen Apokryphen komme wohl die volle kanonische Autorität zu. Zwar hätten „einige in der Urkirche" den Büchern widersprochen, weil ihre Verfasser unsicher seien. Aber dem sei keinerlei Bedeutung beizumessen. Dieselbe Auffassung vertritt Leonhard Hutter († 1616).

Der Name „neutestamentliche Apokryphen" wird bereits von Schröder aufgegeben. Dieser erwähnt nur, daß „einige" sich dieses Ausdrucks bedienen. Aber er hält ihn für ungerechtfertigt. Man habe ja in der Urkirche nicht eigentlich darüber gestritten, ob die betreffenden Schriften kanonisch, also Werke des Heiligen Geistes seien. Die Frage sei vielmehr die gewesen, ob sie ihren Verfassernamen mit Recht trügen. Auch hätten „gerade die besten älteren Väter der Kirche" eine Lanze für die genannten Bücher gebrochen. Auf derselben Linie bewegt sich Johann Gerhard († 1637), obwohl er einst in Marburg (seit 1604) Mentzers Schüler gewesen ist. Mit denselben Gründen, wie Schröder, lehnt er den Ausdruck „neutestamentliche Apokryphen" ab. Er führt dafür die Bezeichnung ein „kanonische Bücher Neuen Testaments erster und zweiter Ordnung" (canonici Novi Testamenti libri primi et secundi ordinis). Aber diese Bezeichnung soll kein dogmatisches Werturteil ausdrücken, sondern

[1] Die einzige Ausnahme macht Hafenreffer († 1619). Er sagt von den sieben neutestamentlichen Apokryphen ausdrücklich: sie dürften zum Beweise einer Lehre nicht herangezogen werden. Doch mildert auch Hafenreffer diesen Satz, indem er hinzufügt: die neutestamentlichen Apokryphen hätten größere Autorität, als die alttestamentlichen.

nur auf die geschichtliche Tatsache hindeuten, daß einige Bücher des Neuen Testamentes gelegentlich bestritten wurden. Für den Dogmatiker hat die Unterscheidung also keinerlei Bedeutung. Trotzdem wird sie auch von den jüngsten Vertretern der orthodoxen Dogmatik wiederholt, z. B. von Quenstedt († 1688) und Baier († 1695). Erst Hollatz († 1713) erlaubt sich anzumerken, daß die Unterscheidung von zwei Arten neutestamentlicher Bücher doch recht bedeutungslos, also unnötig sei: cum hodie evangelici doctores omnes deuterocanonicis istis divinam auctoritatem assignent, distinctione isthac minime opus esse videtur.

D. Eingehender als in den dogmatischen Systemen wurde in den Werken exegetischer Art von der kanonsgeschichtlichen Frage gehandelt. Aus diesen ergibt sich noch deutlicher, daß die lutherische Orthodoxie vornehmlich des siebzehnten Jahrhunderts kein wirkliches Verständnis mehr besaß für die erasmische Kritik am Neuen Testamente, noch weniger für Luthers Kritik. Beispielsweise führe ich einiges an aus Michael Walthers Officina biblica (1636), einer Art Einleitung ins Alte und Neue Testament. Das Buch dient ausgezeichnet dazu, uns in die Gedankenwelt der Zeit einzuführen. Es war keine großartige Leistung, aber eine Leistung, die den Lesern gefiel; es mußte zu verschiedenen Malen neu aufgelegt werden. Walther zeigt sich gut vertraut mit der ältesten Kanonsgeschichte und mit den Geschicken des Kanons in der Reformationszeit. Ganz zuverlässig sind allerdings Walthers Angaben nicht. Aber man wird ihm das Lob nicht versagen dürfen, daß er sich um Feststellung der Tatsachen bemüht hat. Erasmus, Kajetan, Luther sind ihm in gleicher Weise vertraut. Geradezu haarsträubend ist jedoch die Art und Weise, in der sich Walther mit der Kanonsgeschichte abfindet, nicht nur wegen der scholastischen Form, in die er seine Gedanken kleidet, sondern noch mehr wegen des Inhalts der Worte[1]. Da wird

[1] Ich zitiere nach der Ausgabe Wittenberg 1703 (Michaelis Waltheri . . . officina biblica, noviter adaperta . . . Ad usuale exemplar b. auctoris Editione hac Tertia, emendata, et in aliqvot locis aucta). S. 469 (Hebräerbrief). Auctore quo haec Epistola sit conscripta? apud omnes non eadem est sententia. Tertullianus de pudicitia c. 20. [vgl. Teil 1 S. 224] tribuit eam Barnabae. Alii Lucae & Clementi, Lucas Osiander Apollo. Nec pro Pauli Epistola agnoscunt Eusebius l. 3. c. 3. & c. 34. lib. 6. cap. 25. Erasmus, Lutherus, Hunnius. Contra Pauli eam esse statuunt Clem. Alex. lib. hypotyposeωn Concil. Laodicen. can. 59 . Carthaginense tertium can. 47. Athan. in Synop. & in Dial. 1. de Trin. Cyrillus l. 12. Thess. c. 9. Naz. in carmine, Chrys. & Theophyl. in com. Hieron. Ep. 29. ad Dardanum. Hilarius l. 12. de Trin. Ambr. lib. 2. de Cain cap. 2. Aug. l. 2. de Doctrina Ch. cap. 8. Ruffinus in expos. Symb. Greg. lib. 5. Moral. cap. Flac. Chytr. Gesner. Horum ego sententiae sum aequior, magisque faveo ex rationibus sequentibus. 1. Autor hujus Ep. commendat cap. 13. celebrem discipulum Timotheum, quem praeter Paulum nemo habuit. 2. Meminit vincu-

z. B. „nachgewiesen", daß der Hebräerbrief ein echter Paulusbrief ist, nachgewiesen mit Gründen, die den Namen „Gründe" schon nicht mehr verdienen. Luthers Kritik am Jakobusbriefe wird mit der Bemerkung abgetan: nur in der ersten Bibelausgabe habe Luther den Jakobusbrief strohern genannt, nicht in den anderen Ausgaben nach 1526, in denen der Jakobusbrief gelobt und empfohlen würde. Außerdem habe Luther den Jakobusbrief nur im Vergleich zu den Paulus- und Petrusbriefen strohern genannt. Erasmus wird von Walther als „Lästerer" gebrandmarkt, weil „er sich nicht schämte, leichtsinnig zu behaupten, der Apokalypse fehle die apostolische Majestät." Walther wußte, daß Luther über die Johannesoffenbarung ebenso scharf geurteilt hatte. Aber er hielt es für gut, das zu vertuschen. Auch sonst bewies er sich als ein Meister in der Kunst, Dinge zu verschweigen, die in seine Darstellung und seinen Gedankengang sich nicht einfügen wollten.

Zusatz. Luthers und seiner Nachfolger Kritik am Neuen Testamente fand nur in den Kreisen einigermaßen Verständnis, die eine mildere Orthodoxie vertraten, in den Kreisen, in denen dann der Pietismus seinen

---

lorum in Italia cap. 10, 34. quod Paulo solenne est, vide Colos. 4, 18. 2. Tim. 2.9. 3. Majestas Apostolica & Spiritus divinus ex multis colligitur. Folgen acht weitere Gründe und die Widerlegung von acht Gegengründen. Schluß S. 470: Manet ergo hanc a Paulo fuisse scriptam. S. 471 (zweiter Petrusbrief). Haec num scripta sit a Petro? Orientales quidem dubitarunt & Syri eam hodieque non habent. Vid. Euseb. lib. 3. cap. 3. & 22. 6. c. 24. sed quod sit Apostolica & ab illo in literas relata, cujus nomen prae se fert, haec argumenta facile evincunt. Folgen acht Gründe. Lehrreich ist der letzte: 8. Ponitur in canone a Concilio Laodiceno Can. 59. ab Athanas. in Synop. ab Epiph. haer. 76. Hier. ad Paul. & Beda. Ubi nihil proficiunt, qui obtendunt, in primitiva Ecclesia de ea fuisse dubitatum, id enim non est ab omnibus, ut jam percepimus, Latini enim Patres universi admiserunt, quia habet requisita librorum canonicorum. Nec quicquam huc facit diversitas styli a priori, nam 1. ea etiam in epistolis Paulinis occurrit. 2. Hieron. Epistol. 150. ad Hedibiam q. 11. causam illius diversitatis refert ad Interpretem. 3. non est tanta styli a priori diversitas, ut propterea alterius autoris statuenda Epistola, quod agnoscunt Cent. Magd. Cent. 1. lib. 2. cap. 4. Col. 54. S. 472 f. (zweiter [und dritter] Johannesbrief). Haec, ut & sequens, a quibusdam non tribuitur Apostolo Johanni, sed alii ejus nominis viro, Eusebius l. 3. c. 21. lib. 2. 24. Idem statuit Erasmus et Cajetanus, qui etiam Canonicas eas esse negat, sed non desunt argumenta, quibus probatur, quod utraque sit Apostolica. Folgen vier Gründe. Nec obstat, quod Hieron. & Papias apud Euseb. l. d. non Johanni Apostolo, sed seniori cuidam illas tribuunt, id enim Canonicae ipsarum autoritati nihil praejudicat, quod paucissimi de secundario Auctore dubitarint, caeteris omnibus Johanni Apostolo eas tribuentibus, quod & ipse Hier. facit in Ep. 85. (Jakobusbrief). Auctoritas ejus a quibusdam vocata est in dubium. Videatur Eusebius l. 2. cap. 22. & l. 3. 22. Hieronymus de Vir. Ill. Sed non desunt argumenta, quibus canonica ejus autoritas confirmatur, nam 1. non solum Apostolo nihil continet indignum, sed & gravitatem, ac Zelum Apostolicum per omnia prae se fert. Folgen zwei weitere (äußere) Gründe und eine Widerlegung von sieben Gegengründen, darunter 3. urgetur, Autorem hunc non praedicare Christum, quia nihil tradat de ratione consequendi

Ausgang nahm. Als Zeugen für diese Tatsache nenne ich zwei Theologen des siebzehnten Jahrhunderts: Christian Kortholt und Balthasar Raith.

Kortholt († 1694) hat sich über die Frage geäußert in seinem Werke De canone scripturae sacrae tractatus (ich benutze die Ausgabe Kiloni 1669), das vor allem gegen Bellarmin gerichtet ist. Im 17. Kapitel gibt Kortholt zu, daß der Hebräerbrief nicht paulinisch ist. Im 18. und 19. handelt er von den sechs anderen umstrittenen Schriften des Neuen Testamentes. Von der Schroffheit Walthers ist Kortholt weit entfernt. Doch schwächt er die Kritik der älteren Lutheraner überall erheblich ab. (Im 16. Kapitel behandelt übrigens Kortholt einzelne Teile von Markus, Lukas und Johannes; wir lernen hier, daß er nicht ohne textkritische Kenntnisse ist.)

Raith, ein Tübinger Professor, behandelte Luthers Kritik am Neuen Testamente in seinem Werke über Luthers Bibelübersetzung[1]. Ich teile die wichtigsten Stellen mit. In der Pro-theoria biblica wird S. 10 ff. folgendes ausgeführt. Thesis XIX. In prima accusationum acie collocamus merito nefariam illam (ut Pontificij quidem putant,) integrorum Scripturae librorum detruncationem, seu castrationem. *Ἔκθεσις.* Quod videlicet in Veteri Testamento a Canone resecuerit libros Baruch, Maccabaeorum, etc. sub nomine Apocryphorum; In Novo vero Testamento Epistolas Iacobi et ad Hebraeos, similesque, sub nomine Deutero-Canonicorum nobis venientes, et quidem ex levissimis conjecturis contra omnium Patrum, et totius Ecclesiae Christianae sententiam, in cujus Canone ab Annis plus quam 1200. extiterint. Folgen Belege. Thesis XX. At vetus haec crambe est, ut multoties a Pontificiis ad

---

salutem per Christum, R. Inculcat sane veram fidem, quae promissionem gratiae in Christo propositae apprehendit, & disputat contra eos, qui Evangelii Doctrina nefarie abutebantur, quid ergo mirum, quod ad hunc scopum sibi propositum doctrinam suam praecipue accomodarit? Und 7. Urgetur, Lutherum eam appellare stramineam, si comparetur cum Epistolis Pauli & Petri. Resp. Sic vocavit in prima Bibliorum editione, sed non in aliis post annum 1526. In quibus laudatur & tanquam utilis commendatur. Et quicquid dictum fuit in prima editione, dictum non est *ἀτλῶς*, sed *συγκριτικῶς*. (Judasbrief). Auctoritas hujus Epistolae a non paucis revocata est in dubium, Vide Euseb. l. 2. c. 23. l. 3. 22. &c. Erasm. in annot. p. 541. sed frustra. Folgen drei Gründe und die Widerlegung von drei Gegengründen. S. 474 f. (Offenbarung). Autorem agnoscit non Cerinthum, hominem blasphemum, qui Christi divinitatem negans ultricem Dei manum in balneo sensit, nec Theologum quendam Johanni *συνώνυμον*, quod quibusdam placet, absque omni fundamento; sed Apostolum & Evangelistam Jesu charissimum, id quod firmiter credimus & statuimus. Folgen sieben Gründe; dann die Einschaltung: (NB. Luth. in praef. in medio quidem relinquit, An sit Johannis Apostoli liber, nec tamen prohibet, quin Johannis esse statuatur, agnoscit interim esse Prophetiam divinitus inspiratam). Weiterhin heißt es: Et blasphemus est Erasmus, qui temere affirmare non erubuit, Apocalypsi nullam inesse Apostolicam majestatem.

[1] Vindiciae versionis S. Bibliorum Germanicae B. D. Martini Lutheri labore editae, A malevola censura et iniquis vellicationibus, non Pontificiorum solum, qui eam primitus ex professo oppugnarunt, sed etiam aliorum sciolorum temerariis correctionibus passim hactenus obiter agendo factis Ope fontium Hebraeorum in Vet. Testamento, et Graecorum in Novo paratae, Collatis ut plurimum Nobilioribus Orientalis et Occidentalis Ecclesiarum Versionibus, et Interpretum super iisdem notationibus, candore debito, studio possibili, fide integra exhibitae, Tübingen 1676. Das Buch ist vom Verleger Johann Georg Cotta den Theologen Johann Andreas Quenstedt († 1688) und Philipp Jakob Spener († 1705) gewidmet.

nauseam usque apposita; Ita sufficienter et solide semper a nostratibus Theologis rejecta. Ἔκθεσις . . . Libros citatos Novi Testamenti, secundi ordinis quibusdam dictos, quod D. Lutherus e Canone temeraria manu eliminarit, facilius dicitur quam probatur. Variavit Lutherus noster cum primorum quatuor Seculorum Patribus in eruendis illorum librorum criteriis, (in quibus dantur notitiae gradus,) vidit in iis notas Spiritus Sancti; de modo exhibitionis saltem suspensum cum illis habuit animum, h. e. an sint ab immediate illuminati moderamine, an vero citra Θεοπνευστίας signaculum ab humana industria? Tam non haeretica mutatio hic metuenda, quam non metuitur apud Patres quadri-Secularis antiquitatis, qui Canonem non consignarunt eo, quo concilium Tridentinum, modo. Si itaque Lutherus condemnatur, quod aliquando non viderit documenta divinae originis in quibusdam divinis libris, nec observavit Θεοπνεύστως gubernatos eorum Authores, annon eadem opera clarissima Ecclesiae lumina, quae nulla malitia, sed gravibus de causis nonnullos libros νοθείας arcessebant, quibus in principio etiam B. Lutherus accessit, condemnabuntur? Nec immunes erunt plusculi Pontificii, in quibus diversos gradus judiciorum deprehendere est.. Thesis XXI verweist auf Edmundus Kampianus' und Bellarmins Angriffe auf die lutherische Kritik am Jakobusbriefe. Sie werden aber zurückgewiesen. Resp. Lutherum nuspiam eam [den Jakobusbrief] dicere contentiosam, aridam, tumidam [wie jene behaupten]... Non negamus in prima Bibliorum Germanica editione, in Praefatione hujus Epistolae scribere Lutherum: Eam non posse dignitate certare cum Epistolis Petri et Pauli, sed Epistolam Stramineam esse, si cum illis comparetur; at longe diversa sunt loqui Συγκριτικῶς, et ἁπλῶς. Unde .. post majorem illuminationem, ut dies diem docet, verba illa duriuscula in posterioribus S. Bibliorum editionibus sunt omissa, nec post Ann. 1526. in ulla amplius editione straminea vocatur; Aliter potius sensit bonam vocando, inter illos nomen Professus suum, qui scribendo proficiunt, et proficiendo scribunt, nec cum D. Augustino eum puduit, sicubi erravit, discere, sicubi haesitavit quaerere. Thesis XXII. Epistolam ad Hebraeos quoque a Luthero ex sincerorum Catalogo expunctam criminantur. Ἔκθεσις . . . Respond. 1. Nubem testium Lutherum circumstare, qui aut eadem, aut similia ante et post Eum scripsere; folgen Belege (darunter Vives, Platina, Kajetan, Sixtus von Siena). 2. Non haec ex petulanti innovandi pruritu, sed suis ex rationibus dixisse: Verweis auf Hebr. 2_3 6_4 ff. 3. Rubrum et nigrum apud Lutherum sunt conjungenda absque mutilatione verborum, cum tandem concludit: esse tamen pulcherrimam et maxime insignem Epistolam a Discipulo quodam Apostolorum scriptam... Thesis XXIII. De caeteris secundi ordinis Libris, ut minus dura [?] sunt Lutheri pronunciata, ita non minus variarunt antiquitatis testimonia... Ἔκθεσις. Cum vero Authoris notitia ad historiam potius quam ad authoritatem Librorum Canonicorum in se.. pertineat, sufficere hactenus debuit potuitque, immediatum et principalem eorum Authorem Spiritum Sanctum esse, in quem, ut primam veritatem revelantem, fidem nostram ultimo resolvimus. S. 604 wird zur Offb. bemerkt: Hieronymus Emser, memor, oportere ut aedificiorum ponere τηλαυγὲς εἰσόδιον ita et librorum, Apocal. suae primo margini sequent. praefigit lemniscum: Luther, als ein Feind der Keuscheit, hat dieses Buch deß H. keuschen Johannis mit so viel Vnvernunfft als Lugen, und nicht allein das Buch, sondern auch den Schreiber und Dolmetscher desselben, auffs höchst geschmächt und veracht. Resp. Quam magnifice Lutherus de ejusdem Evangelio senserit supra jam patuit ad principium Evangelii ejus, an sibi hoc in lib. extreme contrariaturus sit in progressu patefiet.

E. Wie haben wir die eben dargestellte Entwickelung zu beurteilen?

Meines Erachtens wird man es kaum bedauern können, daß die

erasmische Kritik am Neuen Testamente mit den an sie geknüpften Folgerungen je länger je mehr vergessen wurde. Man kam hier allzu leicht auf katholische Bahnen. Wenn man einem Buche nur deshalb die volle kanonische Geltung abspricht, weil es in der alten Kirche nicht allgemein anerkannt wurde, so räumt man damit der kirchlichen Überlieferung eine Stellung ein, die ihr nicht gebührt.

Dagegen möchte ich es als sehr bedauerlich bezeichnen, daß Luther als neutestamentlicher Kritiker keine Nachfolger fand. Gewiß ist Luther mit seiner Kritik des öfteren in die Irre gegangen. Aber das ist sicher: gerade seine Kritik diente dazu, das tief eingewurzelte, katholische Vorurteil zu zerstören, die Heilige Schrift sei deshalb Autorität, weil sie von alters her als Heilige Schrift überliefert worden ist. Die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie bemühte sich freilich, hier in die Bresche zu treten. Die Dogmatik betonte: die Heilige Schrift sei deshalb Autorität, weil sie von Gott stamme; daß sie göttlich sei, lasse sich freilich nicht in irdischer Weise lehren; der Mensch könne das nur erfahren, wenn in der Heiligen Schrift der Geist Gottes sich ihm bezeuge.

F. Daß die orthodoxen Dogmatiker so wenig Sinn besaßen für die Kritik am Neuen Testamente, hängt vor allen Dingen zusammen mit der strengen Lehre von der Wortinspiration, die sie vertraten[1].

In den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche findet sich keine ausführliche Darlegung über die Inspiration der Heiligen Schrift. Auch die älteren lutherischen Dogmatiker ersparten sich eine solche. Aber im Verlaufe des literarischen Streites mit den katholischen Theologen[2] wurden die Lutherischen gezwungen, die Lehre von der Inspiration genauer zu behandeln und strenger zu fassen. Die Katholiken, vor allen Dingen die unter dem Einfluß der Jesuiten stehenden Katholiken, griffen das Schriftprinzip der Lutherischen scharf an. Sie taten das vor allem in der Weise, daß sie dem Schriftprinzipe die Autorität des Papsttums gegenüberstellten. Diese sei viel sicherer und lebendiger als die Autorität der Schrift. Denn der Sinn der Schrift sei nicht immer klar und eindeutig. Die Meinung des Papstes dagegen könne man jederzeit durch eine Anfrage feststellen. Die katholischen Theologen suchten außerdem das Ansehen der Schrift dadurch herabzusetzen, daß sie die Inspirationslehre erweichten. Sie leugneten z. B., daß jeder Verfasser eines Bibelbuches einen besonderen Auftrag von Gott erhalten habe, ein Bibelbuch zu schreiben. Demgegenüber führten nun die lutherischen Dogmatiker besonders seit dem großen Streiter Abraham

[1] Heinrich Schmid a. a. O. S. 18 ff.

[2] Andere Gründe haben die Entwickelung begünstigt; ich kann darauf aber hier nicht eingehen.

Kalov die Lehre von der Wortinspiration breit aus. Sie lehnten sich dabei teilweise an scholastische Gedankenreihen an. Aber sie führten, ihrer katholischen Gegner wegen, die Lehre von der Wortinspiration viel strenger durch, als irgend ein älterer Theolog. Nach der Auffassung der lutherischen Orthodoxie hat jeder Verfasser eines Bibelbuches von Gott den besonderen Befehl erhalten, die Feder zu ergreifen. Darauf hat ihm der Heilige Geist jedes einzelne Wort in die Feder diktiert[1], und zwar nicht nur an solchen Stellen, die sich mit Fragen des Heils beschäftigen; vielmehr sind den Verfassern der Bibelbücher auch rein geschichtliche Dinge in die Feder diktiert worden, und das selbst dann, wenn ihnen die Kenntnis dieser Dinge schon auf natürlichem Wege zugekommen war. Für die orthodoxen Dogmatiker war die Bibel also, wenn der Ausdruck erlaubt ist, eine Sammlung göttlicher Orakel. Man versteht das Wesen dieser Inspirationslehre, wenn man sich z. B. die klassische Evangelienharmonie der lutherischen Orthodoxie einmal näher ansieht, die Harmonia quatuor evangelistarum, die Martin Chemnitz begann, Polykarp Leyser fortsetzte und Johann Gerhard vollendete (1593—1611)[2]. Die Verfasser dieses Werkes nahmen an, daß die Evangelien auch in den kleinsten Kleinigkeiten keinerlei Irrtum enthalten. Sie vermieden es deshalb, solche Stücke der Evangelien, die in der Hauptsache übereinstimmten, aber in einigen Nebenpunkten unterschieden waren, auf dasselbe Ereignis zu beziehen. Lieber bequemten sie sich zu der Annahme, Jesus habe zwei oder drei Male Reden gehalten und Wunder vollbracht, die einander zum Verwechseln ähnlich sind[3]. Nur in einem Punkte zogen die lutherischen Dogmatiker nicht die letzte Folgerung aus der Lehre von der Wortinspiration. Sie hätten eigentlich, wie die ersten Christen, annehmen müssen, daß jede Bibelstelle einen tiefen, erbaulichen, den Menschen betreffenden Sinn hat. Aber diese Annahme lehnten sie ab[4]. Nur den Wortsinn (literalis sensus) erkannten sie als wissenschaftlich berechtigt und beweiskräftig an. Ausdrücklich fügten sie hinzu: jede Bibelstelle habe nur einen einzigen Wortsinn. Das war eine exegetische Errungenschaft

---

[1] Schon Johann Gerhard nahm an, daß im hebräischen Alten Testamente auch die Vokale vom Heiligen Geiste diktiert seien: ein Diktat ohne Vokale ist ja unmöglich. Daß Luther in seiner deutschen Bibel von der masoretischen Punktation gelegentlich abwich, geriet in Vergessenheit.

[2] Theodor Zahn, RE 5, 3. Aufl., 1898, S. 660, 47 ff.

[3] Noch strenger verfuhr Andreas Osiander († 1552) in seinen Harmoniae evangelicae libri iv Graece et Latine, Basel 1537. Er nahm z. B. drei verschiedene Tempelreinigungen an (Joh. 2_{14} ff.; Matth. 21_{12} f. = Luk. 19_{45} f.; Mark. 11_{15} ff.). Derartiges war den lutherischen Dogmatikern denn doch zu gewagt: sie bevorzugten das Werk von Chemnitz. Vgl. Zahn a. a. O. S. 659, 32 ff.

[4] Schmid a. a. O. S. 42 und 47 ff. Vgl. Teil 1 S. 20 ff.

Luthers, die nicht wieder verloren gehen konnte[1]. Immerhin war die Inspirationslehre der lutherischen Dogmatiker streng genug. Alles in allem genommen, war es die strengste Inspirationslehre, die es überhaupt je gegeben hatte. Sie mußte alle Kritik an der Bibel als unberechtigt erscheinen lassen, mochte sie nun von Erasmus oder von Luther stammen.

§ 11. Die reformierte Theologie.

Die kanonsgeschichtliche Entwickelung verlief auf reformiertem Gebiete viel gleichmäßiger, als auf lutherischem. Das hatte vor allen Dingen darin seinen Grund, daß die religiöse Kritik, die Luther am Kanon übte, bei den Reformierten kaum Eingang fand. Wenn sie sich einmal kritische Äußerungen erlaubten, so schlossen sie sich dabei meist an Erasmus an und nicht an Luther.

A. Huldreich Zwingli[2] († 1531) durchlief eine ganz andere Entwickelung, als Luther. Luther ging von der Theologie Okkams aus, Zwingli vom Humanismus. Das waren die schroffsten Gegensätze, die sich denken ließen. So war denn auch Zwinglis Stellung zur Schrift eine andere, als die Luthers. Zwingli schätzte die Heilige Schrift zunächst in echt humanistischer Weise: er schätzte sie in der Überzeugung, daß sie die Geschichtsquelle ist, aus der man das ursprüngliche Wesen des Christentums am deutlichsten erkennen kann. Von dieser Überzeugung getragen, begann Zwingli 1513, selbstständig in der Schrift zu forschen. Bekräftigt wurde er in seiner Überzeugung, als er 1515 in engere Beziehungen zu Erasmus trat.

Wie Erasmus, so betonte auch Zwingli, daß der religiöse Inhalt die Hauptsache in der Bibel sei. Was in der Bibel nicht unmittelbar mit dem Christentume zusammenhängt, das ist ihm von geringerer Bedeutung; das darf man auch kritisieren mit den Mitteln der irdischen Wissenschaft. Zwingli gab offen zu, daß die Heilige

[1] Es erinnert dagegen an die altkirchliche Inspirationslehre, daß sich lutherische Theologen den Untergang einer Apostelschrift nicht wohl vorstellen konnten. So heißt es z. B. bei Michael Walther, Officina biblica (in der Ausgabe Wittenberg 1703 auf S. 469): Petrus in 2. Epist. 3, 15. testatur Paulum scripsisse ad Hebraeos, quando dicit, sicut charus noster frater Paulus scripsit vobis, ad Hebraeos enim scriptam esse Epistolam Petri priorem colligitur ex v. 1. c. 1. posteriorem ex c. 3, 1. (Aut ergo Epistola illa Pauli, cujus Petrus facit mentionem, interiisse dicenda est, aut haec ipsa illa est: Prius non fit verisimile, cum divino beneficio conservata sit Ep. ad Philem. quae duntaxat de privato negotio tractat; manet igitur posterius). Vgl. Teil 1 S. 184.

[2] Berger, La bible au seizième siècle S. 107 ff. E. Nagel, Zwingli's Stellung zur Schrift. Freiburg i. B. und Leipzig 1896. — Zwinglis Werke zitiere ich nach der Ausgabe von M. Schuler und J. Schultheß, da die Ausgabe im Corpus Reformatorum von der Vollendung leider noch weit entfernt ist.

Schrift in geschichtlichen Dingen Irrtümer enthält. Wenigstens, so meinte er, lassen sich die in der Schrift dargestellten Männer Gottes gelegentlich Irrtümer zu Schulden kommen[1]. So hat beispielsweise Lamech Gen. 5_{29} Urbild und Typus verwechselt, als er in seinem Sohne Noah den verheißenen Messias erblickte[2].

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß Zwingli in verschiedener Hinsicht weit hinter Erasmus zurückblieb. Das zeigt sich vor allen Dingen in seinem Urteil über die neutestamentlichen Bücher, die Erasmus bestritt. Nur in einem Falle eignete sich Zwingli die Kritik des Erasmus an: bei der Offenbarung des Johannes[3]. Als sich gelegentlich der Berner Disputation (1528) die katholischen Gegner auf Offb. 5_8 beriefen, lehnte Zwingli diesen Beweis als wirkungslos ab mit den Worten: „Us Apocalypsi nemend wir kein kundschaft an, dann es nit ein biblisch buch ist; wie wol alles, das sy[4] derglychen haryn möchtind züchen, uns dienet und nit jnen .... Das buch Apocalypsis sye Johannis evangelistä, wirt mit keiner schrift noch histori bybracht .... Der nam und überschrift Apocalypsis zeigt uns gnug an, daß es nit Johannis, des evangelisten, ist, der also lutet: Apocalypsis des heiligen Johannis theologi[5], ich geschwyg der leerern[6].“ In diesem Falle ging Zwingli sogar etwas über Erasmus hinaus: der vorsichtige Erasmus hätte es nie gewagt, die Johannesoffenbarung als ein nichtbiblisches Buch zu bezeichnen. Aber man darf sich dadurch nicht täuschen lassen. Die sechs anderen Bücher des Neuen Testamentes, die Erasmus in Zweifel zog, bestritt Zwingli niemals[7]. Sein geschichtlicher Sinn war so gering, daß er den Hebräerbrief ausdrücklich für Paulus in Anspruch nahm. Allerdings hütete er sich wohl, dies sein Urteil anderen aufdrängen zu wollen. Seine Worte lauten[8]: „Der epistel zu den Hebräern halb sagend wir, daß wir hie einem ieden sin urteil lassend, wer sy geschriben hab. Ich für min person erkenn nit anders, dann daß sy Pauli sye, und das von etlicher Hebraismen wegen, ouch des geists halb und der feste, so der heilig Paulus in andern epistlen hat. Jedoch, sy sye, weß sy welle, so ist sy von den rechtglöubigen allweg durch den geist erkennt, daß sy deß wert sye, daß

[1] 5 S. 27: Tametsi enim in persona et tempore nonnunquam, in re tamen nunquam errarunt sanctissimi viri. [2] Ebenda. [3] 2_1 S. 169 f.

[4] D. h. die katholischen Gegner.

[5] Zwingli nahm mit Erasmus an, der „Theolog“ Johannes, dem griechische Handschriften und Kirchenväter die Offb. zuschreiben, sei ein anderer, als der Evangelist Johannes. Diesen Irrtum haben wohl erst Beza und Hugo Grotius zerstört (s. unten B und C). [6] D. h. der Kirchenväter.

[7] Daß Zwingli gerade allein die Offb. bestritt, wird seinen tieferen Grund haben: für einen kühl denkenden, intellektualistisch veranlagten Humanisten war dies Buch am unverständlichsten. Auch Erasmus hat sich über die Offb. am ungünstigsten geäußert. [8] 2_1 S. 175.

man die schweren sachen des gloubens us jren kundschaften möge bewären.“

Mit Luthers Kritik einzelner neutestamentlicher Bücher war Zwingli bekannt. Er hatte aber für Luthers Kritik noch weniger Verständnis, als für die des Erasmus. Vor allem wies Zwingli Luthers scharfe Äußerungen über den Jakobusbrief zurück, allerdings ohne Luthers Namen zu nennen[1]. Er bediente sich dabei eines ähnlichen Grundes, wie Melanchthon[2]. Auch das war Zwingli bekannt, daß Luther selbst die nicht umstrittenen Bücher des Neuen Testamentes nach bestimmten Werturteilen ordnete. Zwingli vermied es hier ebenfalls, den Spuren Luthers zu folgen. Zwar bezeichnete er einmal (in seiner Amica exegesis von 1527[3]) mit Luther das Johannesevangelium als das Kernstück der Bibel. Aber im übrigen gab es für Zwingli keinerlei Wertunterschiede in der Bibel. Er nannte die Schrift gern ein einziges Buch, dessen Einheitlichkeit durch keine Individualität gestört wird. Das war ein Gedanke, der auch Luther nicht fremd war. Aber für Luther war er nur eine Art Schmuckstück, für Zwingli dagegen ein sehr bedeutungsvolles Dogma. Denn Zwingli gelangte von hier aus dazu, den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testamente fast zu verwischen. Das war ein Unterschied, den Luther stets scharf betont hatte. Es ergibt sich daraus zugleich, daß Zwingli die Lehre von der Wortinspiration grundsätzlich nicht überwand, obwohl er ihr gelegentlich zu widersprechen schien. Damit wiederum hing es zusammen, daß Zwingli (wie Erasmus) die allegorische Exegese nicht folgerichtig verwarf; und doch hätten die Züricher Wiedertäufer, die mit ihrer haarsträubenden Bibelerklärung Zwingli oft zu schaffen machten, ihm ein Anlaß sein können, sich mit der Theorie der Exegese genauer zu beschäftigen. Allerdings scheint Zwingli selbst die Allegorie fast nur zu erbaulichen Zwecken benutzt zu haben, nicht zum dogmatischen Beweise.

So bemerken wir auf Schritt und Tritt, daß sich Zwingli in seiner Anschauung von der Heiligen Schrift stark an die Überlieferung ge-

[1] 6_2 S. 271 (in epistolam beati Iacobi brevis expositio): Hic locus, quoniam salutem operibus tribuere videtur, fecit, ut haec epistola canonicis scripturis a quibusdam veteribus [das ist ein Irrtum: diesen Grund hat erst Luther gegen den Jak. geltend gemacht] non sit connumerata. Sed si scopus totius epistolae diligentius consideretur et sancti viri mens in deum ardentissima, nihil minus quam opera iustificare dixisse Iacobum palam fiet, maxime si a fide seiuncta fuerint. Atque hic a multis in utramque partem peccatur. Alii enim fidem ab operibus separant... Alii vero fidei caritatis opera adimunt... Iacobus ergo quum fidem iustificare negat, non de vera illa viva et efficaci perque caritatem operante fide intelligit, cui in scripturis iustificatio et salus tribuitur, sed eam (quam iactant quidam), quae non fides (tametsi eam ita appellent) est sed potius opinio, texat et reprobat. [2] S. oben S. 119 Zusatz 2.

[3] 3 S. 460: Tolle enim Ioannis evangelium: solem mundo abstulisti.

bunden fühlte. Nicht einmal die wichtige Frage, warum wir der Schrift Autorität beilegen, beantwortete Zwingli in echt evangelischer Weise. Er hob gern hervor, daß der Kanon von der Kirche geschaffen und uns überliefert wurde. Aber daß erst das Zeugnis des Geistes dem einzelnen dazu verhilft, der Schriftautorität gewiß zu werden, dieser Gedanke trat bei Zwingli zurück.

Die sog. Züricher Bibel ahmte merkwürdiger Weise zunächst (bis 1534) Luthers Anordnung der neutestamentlichen Bücher nach (also 1. und 2. Petri, 1. bis 3. Johannis, Hebr., Jak., Jud., Offb.). Man hat darin wohl nur eine Gedankenlosigkeit zu erblicken (Vorreden waren der ältesten Züricher Bibel nicht beigegeben). Seit 1536 gab man in der Tat den Anschluß an Luther auf und wählte diese Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher: Evangelien, AG., Paulusbriefe mit Hebräerbrief, Petrusbriefe, Johannesbriefe, Jak., Jud., Offb. Später wurde dann auch, wie es im Mittelalter üblich gewesen war, Jak. an die Spitze der katholischen Briefe gestellt. Vgl. J. J. Mezger, Geschichte der Deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart, Basel 1876.

Zwinglis Freund Leo Jud († 1542) nahm zur Bibelkritik anscheinend dieselbe Stellung ein, wie Zwingli. 1533 ließ er Zwinglis Bemerkungen zum Jakobusbriefe drucken mit einer Vorrede, in der Luther bekämpft, wenn auch nicht ausdrücklich genannt wurde. Von Jud soll auch die Vorrede zu der verbesserten Züricher Bibel von 1539/40 herrühren; in dieser Vorrede werden die Bedenken gegenüber Hebr., 2. Petri, Jud. und Offb. zurückgewiesen. Vgl. Mezger a. a. O.

Wie Zwingli war auch Johannes Ökolampad († 1531) stark beeinflußt vom Humanismus, besonders von Erasmus. Bekanntlich besaß er für das kirchliche Altertum ein lebhaftes Interesse, wenigstens ein lebhafteres, als sein Freund Zwingli. So legte er auch dem kritischen Urteil der alten Kirche über einige neutestamentliche Bücher höheren Wert bei, als Zwingli. Er unterschied im Neuen Testamente zwei Gruppen von Büchern, die einander nicht gleichwertig sind. Die erste Gruppe umfaßte die allgemein anerkannten Bücher (vier Evangelien, AG., vierzehn Paulusbriefe, 1. Petri, 1. Joh.), die zweite Gruppe die umstrittenen (Jak., 2. Petri, 2. und 3. Joh., Jud., Offb.). Merkwürdig ist, daß Ökolampad den Hebräerbrief als einen echten, nicht umstrittenen Paulusbrief betrachtete. Einen Grund für dieses Verhalten weiß ich nicht anzugeben[1].

[1] DD. Ioannis Oecolampadii et Hvldrichi Zvinglii epistolarvm libri qvatvor, Basel 1536, S. 3: In canonicis scripturis annumeramus, quinque libros Mose, Iosue, Iudicum, Ruth, quatuor libros Regum, duos Paralipomenon, unum Esdrae, unum Neëmiae: et hij quidem historici sunt. Iob, Psalterium, Parabolas, Cantica et Ecclesiasten Salomonis: Esaiam, Hieremiam, Ezechielem, Danielem: et duodecim prophetas iuniores, Hoseam, Ioëlem, Amos, Abdiam, Ionam, Micheam, Naum, Abakuk, Sophoniam, Aggaeum, Zachariam et Malachiam, ut scripturas a spiritu sancto inspiratas habemus. Iudith, Tobiam, Ecclesiasticum, Baruch, duos ultimos Esdrae, tres libros Machabaeorum, duo capita ultima Danielis, non contemnimus: sed non diuinam cum caeteris illis autoritatem damus. In nouo testamento quatuor Euangelia cum Actis Apostolorum, et quatuordecim epistolis

Sehr deutlich, aber leider ohne bestimmte Einzelangaben äußerte sich Ökolampad auf dem Berner Religionsgespräch (1528, vgl. Zwinglis Werke 2, 1, 1830, S. 174). Der Katholik Buchstab bemerkte: „Wir möchtind noch haben kundschaft us Tobia, Baruch, Macchabäorum und Apocalypsi; so laßt man es uns nit zu." Ökolampad erwiderte: „Der schulmeister sollt wüssen, daß die bucher, so by der bibel zusammen gesetzt sind, ein underscheid habend, und sind nit glychs gewichts. Etlich bucher sind darzu verordnet, wo man von dem glouben reden will, daß man zügniß dörf anziehen wider die widersächer. Die werdend genannt Canonici, darum daß sy uns söllend syn als ein regel oder richtschyt in sachen des gloubens; und dero bucher dheins wirt jnen abgeschlagen. Andere bucher werdend gelesen, darum daß sy eintweders gut exempel oder ouch ermanung habend; aber doch nit sölichs ansehens sind, wo man vom glouben handlen will, daß man us solchen buchern kundschaft nemen söll. Die nennt man Apocrypha. Und darum hat sich der schulmeister nüt zu beklagen."

Ähnlich wie Ökolampad stand Wolfgang Muskulus († 1563) zum neutestamentlichen Kanon. In seinen Loci communes (Basel 1560) bemerkt er, sieben neutestamentliche Bücher ständen für ihn auf einer niedrigeren Stufe. Sechs von ihnen könnten deshalb nicht die volle Autorität beanspruchen, weil sie in der alten Kirche umstritten worden seien: der zweite Petrusbrief, die zwei kleinen Johannesbriefe, der Judasbrief, der Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes. Eine siebente Schrift des Neuen Testamentes, der Jakobusbrief, sei von neueren Theologen verdächtigt worden (daß der Jakobusbrief auch in der alten Kirche nicht allgemein anerkannt war, scheint Muskulus nicht zu wissen). Muskulus wagt nicht, die hier vorliegenden kritischen Fragen zu beantworten. Nur erklärt er: es würde ihm schwer fallen, einen Satz, der sich in einer der umstrittenen Schriften finde, völlig zu verwerfen[1]. Daß zwischen der Rechtfertigungslehre des Paulus und der des Jakobusbriefes ein Gegensatz bestehe, stellt Muskulus in Abrede[2].

Pauli, et septem catholicis, una cum Apocalypsi recipimus: tametsi Apocalypsim, cum epistola Iacobi et Iuda, et ultima Petri, ac duabus posterioribus Ioannis, non cum caeteris conferamus. Allegorias, quae fundatae sunt in scriptura, et quae stant cum analogia fidei, nec scripturae dignitatem extenuant, exosculamur: sed non arbitramur ita pro cuiusuis somniatione effutiendas.

[1] Loci commvnes in usus sacrae Theologiae candidatorum parati: per Vvolfgangum Musculvm Dvsanvm. S. 221 werden zunächst alle Bücher des heutigen Neuen Testamentes als kanonisch bezeichnet (dabei auch der Hebräerbrief zu den Paulusbriefen gerechnet). Dann heißt es aber: Inter libros Noui testamenti sunt nonnulli de quibus etiam ueterum sententiae uariant: utpote Epistola posterior Petri, duae posteriores Ioannis, Epistola Iudae, Epistola ad Ebraeos et Apocalypsis Ioannis, quae in Concilio Laodiceno cap. 59. et ultimo inter Canonicas scripturas non recitatur: quibus etiam eam quae Iacobo inscribitur, quidam recentiores connumerant. Meae modestiae non est, ut de illis pronunciem, sint ne eorum sub quorum nominibus extant, uel secus. Iudicia tamen ueterum hoc efficiunt, ut minus sim illis quam caeteris scripturis astrictus, licet haud facile quaeuis damnanda censeam, quae in illis leguntur.

[2] S. 343: Obijciunt nobis locum Iacobi. At ille, quisquis fuit, etiamsi

B. Die Lehre Johannes Kalvins († 1564) von der Heiligen Schrift ist nicht leicht recht zu würdigen. Allzu wenig wissen wir von Kalvins religiöser Entwickelung. Als ein geschlossenes System steht seine Dogmatik auf einmal fertig vor unseren Augen, und nur mit großer Vorsicht können wir eine Vermutung darüber wagen, wie das System zustande gekommen ist.

In Kalvins dogmatischem Hauptwerke, der Institutio Christianae religionis[1], tritt mit erfreulicher Deutlichkeit eine durchaus evangelische Schätzung der Heiligen Schrift zu Tage. Die Schrift allein ist Autorität, nicht auch die Überlieferung. Die katholische Vorstellung, der Kanon sei Autorität, weil er von der Kirche als Autorität betrachtet werde, wird von Kalvin scharf abgelehnt[2]. Die Kirche ist selbst erst auf die Schrift gegründet, nicht umgekehrt. So kann die Schrift nicht durch die Kirche ihr Ansehen empfangen; vielmehr hält sich die Kirche an die Schrift, weil die Kirche von der Göttlichkeit der Schrift überzeugt ist[3]. Das Wirken des Heiligen Geistes, der aus der Schrift spricht, tut den Menschen kund, daß die Schrift von Gott ist[4].

---

diuersa a sententia Pauli diceret, ueritati tamen praeiudicare non posset. Manifestum est loqui illum de fide inani et mortua. — Muskulus' Anschauungen fanden anscheinend bei den späteren reformierten Theologen keinen Anklang. Schon Zanchius und Hyperius fanden es ungerechtfertigt, daß einige neutestamentliche Bücher einst angezweifelt wurden. Vgl. Heppe, Dogmatik 1 S. 254.

[1] Ich zitiere nach der letzten von Kalvin selbst besorgten Ausgabe (1559). Vgl. übrigens Berger, La bible au seizième siècle S. 115 ff.

[2] Invaluit autem apud plerosque perniciosissimus error scripturae tantum inesse momenti, quantum illi ecclesiae suffragiis conceditur, acsi vero aeterna inviolabilisque dei veritas hominum arbitrio niteretur! Sic enim magno cum ludibrio spiritus sancti quaerunt: „Ecquis nobis fidem faciat haec a deo prodiisse? Ecquis salva et intacta ad nostram usque aetatem pervenisse certiores reddat? Ecquis persuadeat librum hunc reverenter excipiendum, alterum numero expungendum, nisi certam istorum omnium regulam ecclesia praescriberet? Pendet igitur" inquiunt „ab ecclesiae determinatione, et quae scripturae reverentia debeatur, et qui libri in eius catalogo censendi sint." Ita sacrilegi homines etc. i 7_1.

[3] Vanissimum est igitur commentum scripturae iudicandae potestatem esse penes ecclesiam, ut ab huius nutu illius certitudo pendere intelligatur. Quare dum illam recipit ac suffragio suo obsignat, non ex dubia aut alioqui controversa authenticam reddit; sed quia veritatem esse agnoscit dei sui, pro pietatis officio nihil cunctando veneratur. Quod autem rogant „Unde persuadebimur a deo fluxisse, nisi ad ecclesiae decretum confugiamus?" perinde est acsi quis roget „Unde discemus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro?" i 7_2.

[4] Atqui testimonium spiritus omni ratione praestantius esse respondeo. Nam sicuti deus solus de se idoneus est testis in suo sermone, ita etiam non ante fidem reperiet sermo in hominum cordibus, quam interiore spiritus testimonio obsignetur. Idem ergo spiritus, qui per os prophetarum loquutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum. i 7_4. Ähnliche Gedanken werden auch von späteren reformierten Theologen oft hervorgehoben.

Nun ist freilich ein großer Unterschied zwischen einem dogmatischen Grundsatze und seiner allseitigen, folgerichtigen Durchführung. Hat Kalvin immer Ernst gemacht mit der Anschauung, daß die Schrift Autorität ist nur wegen des Geistes, der aus ihr spricht? Ich kann diese Frage nicht bejahen. Allerdings finden wir in Kalvins Werken manche schöne Stelle, die von jener Anschauung beherrscht ist. Seine Institutio enthält einen Überblick über die neutestamentlichen Bücher; in diesem weist Kalvin angelegentlich darauf hin, daß die Bücher den Stempel des göttlichen Geistes auf der Stirne tragen[1]. Aber wir begegnen auch gelegentlich Ausführungen ganz anderer Art. Besonders lehrreich in dieser Beziehung ist Kalvins Stellung zu den sieben umstrittenen Schriften des Neuen Testamentes[2]. Der Tatbestand ist in Kürze folgender.

---

[1] i 8_{11}: Porro si ad Novum Testamentum venitur, quam solidis fulturis nititur eius veritas! Historiam humili abiectoque sermone tres evangelistae recitant. Fastidio est multis superbis ista simplicitas: nempe quoniam ad praecipua doctrinae capita non attendunt, ex quibus colligere facile esset eos supra humanum captum de coelestibus mysteriis disserere. Certe quicunque ingenui pudoris gutta praediti erunt, lecto primo capite Lucae pudefient. Iam Christi conciones, quarum summa a tribus illis evangelistis perstringitur, omni contemptu eorum scripta facile eximunt. Ioannes autem e sublimi tonans, quos non cogit in obsequium fidei, eorum pervicaciam quolibet fulmine validius prosternit. Prodeant in medium omnes isti nasuti censores, quibus summa voluptas est scripturae reverentiam ex suis et aliorum cordibus excutere: legant Ioannis evangelium: velint nolint, illic reperient mille sententias, quae saltem eorum socordiam expergefaciant: imo quae eorum conscientiis ad cohibendos eorum risus horribile inurant cauterium. Eadem Pauli et Petri ratio est, in quorum scriptis quamvis maior pars coecutiat, ipsa tamen coelestis maiestas devinctos sibi omnes et quasi constrictos tenet. Unum vero hoc eorum doctrinam supra mundum satis superque attollit, quod Matthaeus ad mensae suae quaestum antea affixus, Petrus et Ioannes in naviculis suis versati, omnes crassi idiotae, nihil didicerant in hominum schola, quod aliis traderent. Paulus vero non tantum ex professo hoste, sed etiam saevo et sanguinario conversus in novum hominem subita et insperata mutatione ostendit coelesti imperio se compulsum doctrinam, quam oppugnaverat, asserere. Negent canes isti spiritum sanctum super apostolos delapsum esse vel saltem historiae fidem abrogent: res tamen palam clamitat a spiritu fuisse edoctos, qui, ante in ipsa plebe contemptibiles, repente de coelestibus mysteriis tam magnifice disserere coeperunt.

[2] Argumentum zum comm. in ep. ad Hebraeos (Corp. ref. 83, 1896, Sp. 5 f.). Non tantum de autore huius epistolae varie olim disputatum fuit, sed ipsa quoque vix sero recepta fuit in Latinis ecclesiis. Suspectam habebant quasi Novato suffragaretur *in neganda lapsis venia*: sed quam vana fuerit illa suspicio, suis locis tractabitur. Ego vero eam inter apostolicas sine controversia amplector: nec dubito Satanae artificio fuisse quondam factum ut illi autoritatem quidam detraherent. Nullus enim est ex sacris libris, *qui de Christi sacerdotio tam luculente disserat* . . . Quare ne patiamur dei ecclesiam et nos ipsos tanto bono spoliari: sed eius possessionem constanter nobis asseramus. Quis porro eam composuerit, non magnopere curandum est. Putarunt alii Paulum esse, alii Lucam, alii Barnabam, alii Clementem, ut refert Hieronymus . . . Scio Chryso-

1) Kalvin weiß, daß der Hebräerbrief nicht paulinisch ist. Er weiß auch, daß verschiedene Stellen in ihm dogmatisch anstößig sind und Anlaß dazu gegeben haben, dem Briefe die volle kano-

---

stomi tempore passim inter Paulinas a Graecis fuisse receptam. Sed Latini aliter senserunt, praesertim qui propiores fuerunt apostolorum temporibus. Ego ut Paulum agnoscam autorem, adduci nequeo. Nam qui dicunt nomen fuisse de industria suppressum, quod odiosum esset Iudaeis, nihil afferunt. Cur enim mentionem fecisset Timothei, si ita esset? Hoc enim indicio se prodebat. Sed ipsa docendi ratio et stylus alium quam Paulum esse satis testantur; et scriptor ipse unum se ex apostolorum discipulis profitetur, capite secundo; quod est a Paulina consuetudine longe alienum. Praeterea quae de catechismi consuetudine adducit capite 6, Pauli aetate minus congruerent . . . Scio, qualis de stylo excusatio adduci soleat: non posse scilicet iudicium inde fieri, eo quod epistolam hanc ex Hebraica lingua in Graecam vel Lucas vel alius quispiam transtulerit. Atqui ea coniectura nullo negotio refellitur. Ut enim alios locos, qui ex scriptura citantur, praeteream: si Hebraice scripta fuisset epistola, nulla in nomine testamenti fuisset allusio, in qua scriptor immoratur. Non potuit inquam ex alio fonte hauriri, quod de iure testamenti capite nono disputat, quam ex Graeca voce. Nam διαθήκη ambiguam apud Graecos significationem habet. ברית autem Hebraeis non nisi foedus significat. Haec una ratio sani iudicii hominibus sufficiet ad probandum quod dixi, Graeco sermone scriptam fuisse epistolam. Quod autem obiicitur ex adverso probabilius esse Iudaeis nonnisi sua lingua apostolum scripsisse, nihilo plus habet ponderis. Quotus enim quisque tunc fuit, qui avitam linguam intelligeret? Quam quisque regionem incolebat, eius idioma didicerat. Porro lingua Graeca latius patebat, quam aliae omnes. Argumentum zum comm. in Iacobi ap. ep. (ebenda Sp. 381 f.): Hanc epistolam *non sine certamine olim receptam a multis ecclesiis fuisse* ex Hieronymi Eusebiique testimonio notum est. *Sunt etiam hodie nonnulli, qui eam autoritate dignam non censeant.* Ego tamen, quia nullam eius repudiandae satis iustam causam video, libenter eam sine controversia amplector. Nam quod *videtur capite secundo gratuitae iustificationis doctrina convelli*, facile hoc suo loco diluemus. Quod autem *parcior in praedicanda Christi gratia videtur, quam apostolo conveniat*, certe non est ab omnibus exigendum, ut idem argumentum tractent. Multum a stylo Davidis distant Solomonis scripta . . Atqui non facit haec diversitas, ut alterum probando alterum damnemus. Quin etiam inter ipsos evangelistas tantum est discriminis in illustranda Christi virtute, ut reliqui tres cum Iohanne comparati vix scintillas habeant pleni fulgoris, qui in ipso tam conspicuus apparet. Et tamen omnes peraeque exosculamur. Quare mihi ad epistolam hanc recipiendam satis est, quod nihil continet Christi apostolo indignum; multiplici vero doctrina scatet, cuius utilitas ad omnes Christianae vitae partes late patet . . . Porro de autore maior aliquanto est dubitandi ratio etc. Argumentum zum comm. in Petri ap. ep. posteriorem (ebenda Sp. 441). De hac epistola quod olim fuisse dubitatum refert Eusebius, ab eius lectione nos avertere non debet. Nam si nudae hominum autoritati stetur, quandoquidem, a quibus mota sit haec quaestio, subticet, non plus illis deferre necesse esset, quam hominibus ignotis. Et postea subiicit passim sine controversia fuisse receptam. Magis aliquanto me movet, quod scribit Hieronymus, quosdam styli diversitate adductos Petrum autorem non putasse. Nam quamvis aliqua notari possit affinitas, fateor tamen manifestum esse discrimen, quod diversos scriptores arguat. Sunt et aliae probabiles coniecturae, ex quibus colligere liceat alterius esse potius quam Petri. Interim omnium consensu adeo nihil habet Petro indignum, ut vim spiritus apostolici et gratiam ubique exprimat.

nische Autorität abzusprechen. Aber Kalvin hält die Anstöße für geringfügig und meint, sie beseitigen zu können. Die Autorität des Hebräerbriefes anzutasten, bezeichnet Kalvin gar als satanisch. Der Hebräerbrief ist durchaus kanonisch, vor allen Dingen deshalb, weil er vom Priestertume Christi so trefflich redet.

2) Kalvin kennt ferner die zwei Hauptgründe, die gegen den Jakobusbrief ins Feld geführt werden: daß er der paulinischen Rechtfertigungslehre widerspreche, und daß er zu wenig von Christi Werk rede. Den ersten Grund meint Kalvin widerlegen zu können. Den zweiten hält er für bedeutungslos: man dürfe nicht verlangen, daß alle neutestamentlichen Schriftsteller dasselbe behandeln. Es genüge, wenn der Jakobusbrief nichts enthalte, was eines Apostels Christi unwürdig sei.

3) Der zweite Petrusbrief stellt Kalvin vor ein schweres Problem. Einer Andeutung des Hieronymus folgend, erkennt Kalvin an, daß der zweite Petrusbrief aus stilistischen Gründen nicht von Petrus, dem Verfasser des ersten Petrusbriefes, herrühren kann. Aber der zweite Petrusbrief enthält nach Kalvin nichts, was des Petrus unwürdig ist. Also muß er kanonisch sein. Dann darf man aber den zweiten Petrusbrief nicht für eine Fälschung, sondern nur für echt petrinisch halten. Kalvin löst das Rätsel folgendermaßen: der zweite Petrusbrief wurde von einem Schüler des Petrus auf Petrus' Befehl geschrieben.

4) Auch den Judasbrief hält Kalvin für kanonisch, „weil er nützlich zu lesen ist und sich von der Reinheit der apostolischen Lehre nicht entfernt."

Quod si pro canonica recipitur, Petrum eius autorem fateri oportet: quando non tantum nomen eius inscriptum habet, sed ipse etiam testatur cum Christo se vixisse. Haec autem fictio indigna esset ministro Christi, obtendere alienam personam. Sic igitur constituo, si digna fide censetur epistola, a Petro fuisse profectam; non quod eam scripserit ipse, sed quod unus aliquis ex discipulis ipsius mandato complexus fuerit, quae temporum necessitas exigebat. Nam tunc eum extrema fuisse senectute verisimile est: morti enim se vicinum esse dicit. Et fieri potest, ut, piorum rogatu, hoc sensus sui testimonium sub mortem consignari passus fuerit, quod eo mortuo bonis fulciendis et impiis reprimendis nonnihil valeret. Certe quum in omnibus epistolae partibus spiritus Christi maiestas se exserat, eam prorsus repudiare mihi religio est, utcunque genuinam Petri phrasin hic non agnoscam. Caeterum quia de autore non constat, nunc Petri, nunc apostoli nomine promiscue uti mihi permittant. Argumentum zum comm. in ep. Iudae ap. (ebenda Sp. 485). Tametsi de hac quoque epistola diversis sententiis inter veteres certatum fuit, quia tamen utilis est lectu nec quidquam a doctrinae apostolicae puritate alienum continet iamque olim apud optimos quosque autoritatem obtinuit, eam libenter aliis adnumero. In dem französischen Kommentare zum Judasbriefe (ebenda Sp. 505 ff.) hat Kalvin diesen Satz charakteristischer Weise weggelassen. Kalvin enthielt ihn also dem Volke vor; Gelehrten gegen-

Über die kleinen Johannesbriefe[1] und die Johannesoffenbarung äußert sich Kalvin leider nicht. Sein Schweigen über die ersteren mag auf Zufall beruhen. Dagegen darf man in Kalvins Schweigen über die Offenbarung des Johannes wohl Absicht erblicken. Anscheinend sagt das Buch dem nüchternen Geiste Kalvins nicht zu. Dann ist es aber ein Beweis für Kalvins konservative Gesinnung, daß er diese seine Meinung nicht schriftlich zu äußern wagt, obwohl er Gelegenheit dazu genug hätte. Nur mündlich soll Kalvin sein Urteil über die Offenbarung kundgegeben haben: er soll gesagt haben, sie sei ein dunkles Buch, das er in keiner Weise verstehe[2]. Daß Kalvin keine Erklärung der Offenbarung schrieb, fand schon Skaliger († 1609) auffällig[3].

Es ist sehr lehrreich, einmal den Maßstab zu untersuchen, nach dem sich Kalvin als Kritiker richtet. Er kennt sowohl die Tatsachen der ältesten Kanonsgeschichte, die er aus Euseb und Hieronymus entnimmt, als auch die gelehrten Kritiker des sechzehnten Jahrhunderts, vor allem Erasmus und Luther. Aber weder die alte Kirche, noch die Kirche der Gegenwart will er als Autorität betrachten. Nach dem Wortlaut seiner Äußerungen ist für Kalvin nur eines maßgebend: sind die neutestamentlichen Bücher eines Jüngers Jesu würdig? Das sieht so aus, als richte sich Kalvin hier nach dem Grundsatze seiner Dogmatik: der Geist, der aus der Heiligen Schrift spricht, lehrt uns, daß sie Autorität ist. Aber der Schein trügt. In Wahrheit fragt Kalvin bei den umstrittenen Schriften des Neuen Testamentes nicht darnach, ob sich der Geist in ihnen bezeugt. Er fragt nur (und das ist

---

über sah er ihn als ungefährlich an. — Mit *schräg liegenden* Buchstaben sind die Stellen gedruckt, die Kalvins Abhängigkeit von Luther verraten.

[1] Die kleinen Johannesbriefe scheint Kalvin niemals zitiert zu haben. 1. Joh. zitierte er Inst. iii 2_{21} mit der Formel dicit Ioannes in sua canonica. Doch ist sehr fraglich, ob man aus dieser Formel Schlüsse ziehen darf auf Kalvins Stellung zu 2. und 3. Joh. Vgl. S. 174. — Das comma Iohanneum hielt Kalvin für echt.

[2] Herrn Geheimrat Prof. D. Heinrici in Leipzig verdanke ich den Hinweis auf folgendes Buch: Prima Scaligerana, nvsqvam antehac edita, cvm praefatione T. Fabri; Quibus adjuncta et altera Scaligerana quam antea emendatiora, cum Notis cujusdam V. D. Anonymi. Groningae 1669. Diesem Buche sind, wie schon der Titel andeutet, angehängt: Remarqves svr vn livre intitvlé Scaligerana, Imprimé l'an 1667. Et qui n'ont point encor veu le jour. Hier heißt es S. 253 f.: A propos de ce que dit icy Scaliger touchant Caluin, ie me souuiens d'auoir lû dans la Methode pour lire l'Histoire de Bodin, ces memorables paroles: Valde mihi probatur Caluini non minus vrbana quam prudens oratio, qui de libro Apocalypseos sententiam rogatus, ingenue respondit se penitus ignorare quid velit tam obscurus scriptor.

[3] Altera Scaligerana (vgl. die vorige Anmerkung) unter Apocalypse (S. 15): Caluinus sapit quod in Apocalypsim non scripsit. Ebenda unter Calvin (S. 41): Calvin a tres-bien fait de ne rien escrire sur l'Apocalypse... Sapit quod in Apocalypsin non scripsit.

etwas ganz anderes), ob sie dem Geiste nicht widersprechen; einige Stellen, die dem Geiste zu widersprechen scheinen, werden dabei in etwas gewaltsamer Weise zurechtgestellt. Man gewinnt so den Eindruck, daß Kalvin nur der Form wegen in eine Prüfung eintritt, ob die umstrittenen Schriften kanonisch sind oder nicht. In Wirklichkeit steht ihm von vornherein fest, daß sie es sind. Kalvin fühlt sich also in Sachen des neutestamentlichen Kanons gebunden an die mittelalterliche Überlieferung.

Das zeigt sich auch an einem anderen Punkte. Kalvin hält grundsätzlich fest an der alten Lehre von der Wortinspiration. Zwar veranlaßt ihn hier und da sein gesunder geschichtlicher Sinn, den Bann dieser Lehre einmal zu durchbrechen. In seiner Evangelienharmonie (Commentarii in harmoniam ex Matthaeo, Marco et Luca compositam, 1555) z. B. beweist Kalvin, daß ihm der Bibelbuchstabe durchaus nicht heilig ist; er bewegt sich hier viel freier, als Martin Chemnitz[1]. Aber in anderen Fällen wiederum zieht Kalvin ganz richtig strenge Folgerungen aus der Lehre von der Wortinspiration. Er schreibt z. B. allen vier Evangelien genau die gleiche Autorität zu, obwohl er (mit Luther und Zwingli) das Evangelium des Johannes für das herrlichste von ihnen hält[2].

Wie die lutherische Kirche, so hat auch die reformierte nach dem Tode ihrer Begründer eine Art rückläufiger Bewegung durchgemacht. Die Kanonsgeschichte spiegelt diese Entwickelung deutlich wieder. Kalvins Schüler Theodor von Beza († 1605) zeigt das am deutlichsten[3].

Beza veröffentlichte im Laufe der Jahre verschiedene Ausgaben des Neuen Testamentes. In den Vorreden zu den einzelnen Schriften befaßte er sich auch mit der Frage nach der Kanonizität der umstrittenen Bücher[4]. Folgendes ist dabei zu bemerken.

---

[1] Theodor Zahn RE, 3. Aufl., 5, 1898, S. 660, 34 ff.

[2] Vgl. oben S. 146 Anm. — Die allegorische Exegese wurde von Kalvin natürlich abgelehnt. [3] Berger, La bible au seizième siècle S. 131 ff.

[4] Ich benutze folgende Ausgabe: NOVVM D. N. IESV Christi testamentum. Latine iam olim a Vetere interprete, nunc denuo a Theodoro Beza versum: cum eiusdem annotationibus, in quibus ratio interpretationis redditur. Oliua Roberti Stephani. M. D. LVI. Bl. 284 (Vorrede zum Hebräerbriefe). Hoc quidem constat nunquam satis conuenisse a quo scripta esset: quanuis Graeci theologi certatim Paulo vendicent, a quo scilicet scripta quidem fuerit, sed Hebraice, id est lingua tum in Iudaea familiari: quam deinde Lucas in Graecum sermonem conuerterit. Certe mira est styli dissimilitudo, et aliae probabiles coniecturae non desunt ex quibus nec Pauli esse, nec Hebraice vnquam fuisse scriptam appareat: quas suo loco attingemus. Verum quid attinet de scriptoris nomine contendere quod scriptor ipse celatum voluit? Sufficiat hoc nosse, vere esse dictatam a Spiritu sancto, quae luculentissimam ac plane Apostolicam Veteris foederis cum Nouo collationem atque adeo Noui foederis veluti singularem quan-

1) Beza weist nach, daß der Hebräerbrief nicht von Paulus herrühren kann. Der Frage nach dem wirklichen Verfasser tritt Beza nicht näher. Streng hält er aber daran fest: auf den Verfasser des Hebräerbriefes kommt gar nicht viel an; in jedem Falle ist die Schrift kanonisch; denn inhaltlich ist sie ganz ausgezeichnet.

---

dam promulgationem ac sanctionem complectatur. In der Vorrede zum Jakobusbriefe findet sich (Bl. 301, lies 300) die Wendung: quum de istius quae Iacobo tribuitur [sc. epistolae], atque etiam de posterioris a Petro scriptae authoritate diu a Latinis praesertim sit dubitatum. Zu 2_{14} wird Bl. 301 bemerkt: Quia non alium locum fortius vrgent sophistae, vt gratiam Dei euertant, adeo quidem vt a nonnullis ob eam causam haec epistola prorsus repudietur, tanquam sanae doctrinae repugnet: conabor et ego paucis hunc locum illustrare, vt eum neque pro sophistis facere, neque quicquam a sana ac vera gratuitae iustificationis doctrina alienum continere liquido appareat. Die nun folgende Erörterung schließt Bl. 302 mit dem Satze: Quamobrem tantum abest vt haec epistola Pauli doctrinae repugnet, vt contra nec meliore nec certiore argumento possit confirmari [!]. Anmerkung zu 2. Joh. 1. Presbyter *Ὁ πρεσβύτερος*... Sunt tamen qui putent hoc nomine alium quendam Iohannem significari qui presbyter fuerit vulgo cognominatus, a quo etiam nonnulli editam Apocalypsin putant: vt narrat Eusebius . . Ego putarim familiarem esse epistolam ab Apostolo ipso Iohanne scriptam. Nam quod ad doctrinam ipsam attinet, valde pia et sancta est, atque adeo cum superiore prorsus consentiens. Phrasis autem ipsa Hebraismis scatet, et germanum Iohannis stilum prorsus refert, quantum quidem possum iudicare. Anmerkung zu Jud. 6. Hoc exemplum proculdubio hausit Iudas vel ex aliquo libro qui nunc interciderit, vel ex traditione: vt illud quod refert de Ianne et Mambre Paulus 2. Tim. 3. b. 8. Itaque non magis ob eam causam potest haec Iuda epistola quam illa Pauli repudiari, quum nihil hic a veritate absonum narretur. Das letztere wird noch genauer dargelegt. Prolegomena zur Offenbarung des Johannes. QVIA de huius libri authoritate iampridem nonnulli dubitarunt, paucis diluam argumenta quae in hanc partem afferri solent: deinde quid mihi videatur exponam. Argumenta vero citabo vti sunt ab Erasmo studiose ac diligenter collecta. cuius quidem adeo varium mihi videtur in hoc argumento (vt in multis aliis) iudicium fuisse, vt quid statuerit, non facile iudicare possis: nisi quod eo tandem videtur inclinare, vt existimet aliquam esse quidem huius libri authoritatem, sed non eam tamen quae sit reliquorum qui sine controuersia sunt recepti. Audiamus ergo quid dicat. Folgen einige Sätze aus Erasmus' Annotationes (vgl. oben S. 21 Anm.). Hoc sit primum argumentum: ad quod ita respondeo, Si spectetur quibus rationibus permoti sint nonnulli ad hunc librum repudiandum, tum demum facile appariturum quam immerito hoc fecerint. Deinde sicut a quibusdam fuit repudiatus, ita fuisse a plerisque receptum, adeo quidem vt Epiphanius illos a quibus reiiciebatur, aperte inter haereticos recensuerit. vt interim omittam antiquissimos scriptores, Iustinum philosophum, et Irenaeum Lugdunensem episcopum, martyrem vtrunque, non modo illum comprobasse, sed etiam commentariis illustrasse . . . Nunc ad alterum argumentum veniamus. Folgt wiederum eine Mitteilung aus Erasmus' Annotationes. Ad hoc ita respondeo, Quicunque tandem isti eruditissimi viri fuerint, magnam eos reprehensionem mereri in eo quod conuiciis ausi sint eum librum exagitare qui sane sit breuissimus si ea demas quae ad verbum ex Prophetis exscripsit. Longe aliter Basilius, Gregorius, Cyrillus, Epiphanius, Irenaeus, Hippolytus, vt Arethas testatur, qui hunc librum non modo vt Dionysius Alexandrinus, putarunt a sancto viro scriptum esse, sed aperte etiam

2) Die fünf umstrittenen katholischen Briefe behandelt Beza ganz kurz. Er erwähnt, daß ihre Kanonizität früher je und dann bestritten wurde. Aber er geht darüber sofort zur Tagesordnung über. Nur die Frage gelangt zu ausführlicher Besprechung, ob der Jakobusbrief der paulinischen Rechtfertigungslehre entgegen ist.

Iohanni Apostolo vendicarunt... Dicunt eum complecti vulgatam rerum historiam. Id vero qui potest in eo verum esse qui (si admodum pauca excipias) res praeteritas non narret, sed futuras praenuntiet?... Ad tertium argumentum accedamus. Folgt wieder eine Anführung aus Erasmus' Annotationes: der Verfasser trete mit seinem Namen zu deutlich hervor. Haec est ratio quae Dionysium Alexandrinum impulit vt ab alio aliquo Iohanne scriptum hunc librum arbitraretur. at Deus bone, quam infirma et imbecilla? Non animaduerterunt boni viri aliud esse historiam, aliud Prophetiam scribere. Nam historiae veritas aliunde potius quam a scriptore pendet: at in Prophetia, quia res futurae praedicuntur, nulla nisi reuelantis et annuntiantis authoritate innixae, quis non videt hoc requiri in primis, vt vnde tandem illarum praedictio emanet, quis patefecerit, quis scripserit intelligamus?... Si centies inculcatum esset in hoc opere Ego Iohannes, non poterat hoc reprehendi quod in Esaia,[1] Ieremia, Daniele, nemini vnquam pio in mentem venit vt reprehenderet. Atqui Iohannis nomen in toto hoc opere, nisi me calculus fefellit, quinquies tantum repetitur... Accedo ad quartum argumentum. Folgt Erasmus' Bemerkung über den Titel Iohannes Theologus. Atqui vel hic titulus eam Iohanni Euangelistae vendicat, quem nemo ignorat κατ' ἐξοχήν fuisse Theologum a veteribus appellatum.. Alter autem ille Iohannes quem ego sane suppositititium esse suspicor, non Theologus (quo cognomento nihil dici potest augustius) sed presbyter dicebatur. Venio tandem ad styli dissimilitudinem, quam Dionysius ille Alexandrinus tribus argumentis confirmat [vgl. Teil 1 S. 66 Anm. 1].. At ego primum omnium respondeo, istam styli dissimilitudinem, minime esse admirandam in tam dissimili argumento... Superest vltimum argumentum, quod videatur Chiliastarum haeresi fauere ... Ego vero, vt concedam Chiliastas nonnullis ex hoc libro testimoniis esse abusos, idcirco tamen haeretico tam impuro [sc. Cerintho] hunc librum esse tribuendum absit vt concedam, nisi locos illos aliter accipi commode non posse quispiam ostenderit: alioquin quem tandem librum admittemus? Aliter autem accipiendos esse doctissimi viri iampridem indicarunt.. .. Quae quum ita se habeant, quanuis non censuerim quidem ego pertinacius de scriptoris nomine litigandum, tamen Iohanni Apostolo potius quam cuiquam alii hunc librum tribuerim... Quod si tamen liceret ex stylo coniecturam facere, nemini certe potius quam Marco tribuerim, qui et ipse Iohannes dictus est: adeo non in verbis tantum, sed etiam in formulis dicendi plerisque similis ac pene idem est Euangelii Marci et huius libri character. Ad ipsum autem librum quod attinet, quanuis eum esse me agnoscam cui haec mysteria valde adhuc obscura videantur, tamen quum vbique videam Spiritus Prophetici numen eminere, et veterum Prophetarum non tantum vestigia, sed sententias ipsaque adeo verba in hoc libro agnoscam: quum manifesta et magnificentissima vbique tum diuinitatis Christi, tum nostrae redemptionis testimonia in eo extare videam: quum denique ex iis quae praedicta sunt, nonnulla manifeste iam apparuerint, veluti quae de Asiaticarum Ecclesiarum excidiis, et scorti illius septem montibus insidentis regno praedixit : venio in eam sententiam vt existimem Spiritum sanctum in hunc pretiosissimum librum congerere voluisse quae ex superiorum Prophetarum praedictionibus implendae post Christi aduentum supererant : ac nonnulla etiam addidisse, quatenus nostra interesse cognouit...

Beza gewinnt das Ergebnis: der Jakobusbrief sei eines der klarsten Zeugnisse für diese Lehre!

3) Dagegen beschäftigt sich Beza sehr eingehend mit der Johannesoffenbarung. Er wiederholt zunächst die Gründe, die Erasmus aus altkirchlichen Quellen gegen die Apostolizität der Offenbarung vorgebracht hatte, und sucht diese Gründe als belanglos zu erweisen. Allerdings gibt er, wie beim Hebräerbriefe, zu, daß auf den Namen und die Person des menschlichen Verfassers herzlich wenig ankommt (dieses Zugeständnis ist ja, vom Standpunkte der strengen Wortinspiration aus, ganz erlaubt). Lehrreich ist es, daß Beza ernstlich mit der Möglichkeit rechnet, Johannes Markus, der zweite Evangelist, habe die Offenbarung verfaßt. Beza glaubt, daß einige stilistische Gründe für diese Annahme sprechen. Er nimmt damit eine Vermutung des Dionysius von Alexandria[1] wieder auf.

Alles in allem genommen, ist Bezas Stellung zu den umstrittenen Schriften des Neuen Testamentes der Stellung Kalvins grundsätzlich gleich. Aber Beza räumt der Kritik noch weniger Bedeutung ein, als Kalvin. Nur in einem ganz äußerlichen Punkte geht Beza über Kalvin hinaus: er beachtet, daß auch die kleinen Johannesbriefe und die Johannesoffenbarung einst angezweifelt worden sind[2].

Die confessio Gallicana (1559) enthält in Article III folgendes Verzeichnis der neutestamentlichen Bücher: Item le St. Evangile selon St. Matthieu, selon St. Marc, selon St. Luc et selon St. Iehan, item le second livre St. Luc, autrement dit les Actes des Apostres. Item les epistres St. Paul, aux Romains une . . . à Philemon une. Item l'Epistre aux Hebrieux, l'Epistre St. Iaques, la premiere et seconde epistre St. Pierre, la premiere, deuxieme et troisieme epistres St. Iehan, l'epistre St. Iude. Item l'Apocalypse ou Revelation sainct Iean. Ältere Überlieferungen wirken hier insofern nach, als der Hebräerbrief nicht als paulinisch bezeichnet, sondern zu den katholischen Briefen gestellt wird. Anders die confessio Belgica (1561) in Art. iv: Novi vero Testamenti [sc. hic est Catalogus]: quatuor Evangelistae . . ., Acta Apostolorum; quatuordecim Epistolae S. Pauli, quae sunt ad Romanos . . . ad Titum, Philemonem, Hebraeos; et septem epistolae reliquorum Apostolorum . . .; Apocalypsis denique S. Iohannis Apostoli. Dagegen scheint die Westminster-Confession (1647) Chap. 1 zum Standpunkte der confessio Gallicana zurückzukehren. Die Westminster-Confession zählt die neutestamentlichen Briefe nämlich folgendermaßen auf: Pauls Epistles to the Romans. Corinthians I. Corinthians II . . . To Titus. To Philemon. The Epistle to the Hebrews. The Epistle of James . . . Vgl. Müller, Bekenntnisschriften der reformierten Kirche S. 222, 234, 543 f.

Die reformierten Theologen der späteren Zeit konnten sich mit der Kritik umso weniger befreunden, als sie sich immer strenger an die

---

[1] Euseb. hist. eccles. vii 25_{15} (Teil 1 S. 67 Anm.).

[2] Nach dem über Kalvin Bemerkten wird man begreifen, daß Beza auch als Textkritiker sehr konservativ war. Von der zweifelhaften Authentie des Markusschlusses redete er nie. Joh. 7_{53}—8_{11} war ihm allerdings verdächtig.

Lehre von der Wortinspiration hielten. Sie wurden dazu durch ähnliche Erwägungen bestimmt, wie die Lutherischen[1]. Bedeutsam ist dabei vor allen Dingen, daß die Inspirationslehre auch in verschiedenen reformierten Bekenntnissen Aufnahme gefunden hat[2].

C. Ein freierer Geist herrschte nur in einer Abspaltung der reformierten Kirche, in der Gemeinschaft der Arminianer. Ihr größter Theolog war der vielseitige, gelehrte Hugo Grotius († 1645). Grotius hat, soweit die neutestamentliche Kanonsgeschichte in Frage kommt, vornehmlich ein doppeltes geleistet. Erstens brach er mit der strengen Lehre von der Wortinspiration. Er vertrat (z. B. in seinem votum pro pace ecclesiastica) die Anschauung, nicht alle Bibelstellen, sondern nur die Prophetien seien im eigentlichen Sinne inspiriert (diese Anschauung von dem Wesen der Inspiration hat dann bekanntlich der Philosoph Baruch Spinoza von ihm übernommen). Zweitens erneuerte Grotius mit großem Scharfsinn die Kritik an den umstrittenen Büchern des Neuen Testamentes; er tat das vornehmlich in seinen berühmten Anmerkungen (Annotationes) zum Neuen Testamente[3].

[1] Vgl. oben S. 137.

[2] Charakteristisch ist, daß schon einige der ältesten reformierten Symbole ausdrücklich von der Heiligen Schrift handeln, wenn auch ohne Hervorkehrung der Lehre von der Wortinspiration. Vgl. Confessio tetrapolitana (1530) 1: Waraus die predigen genomen werden; und Confessio Helvetica prior (1536) 1: Vonn der heiligen geschrifft (Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche S. 55 und 101). Aus späterer Zeit vergleiche man vor allem die Confessio Gallicana (1559, Müller a. a. O. S. 221 ff.), besonders Article II: Ce Dieu se manifeste tel aux hommes: Premièrement par ses oeuvres tant par la création que par la conservation et conduite d'icelles. Secondement et clairement par sa parolle, laquelle au commencement revellee par oracles [!], a esté puis apres redigee par escrit es livres que nous appellons escripture saincte. Ferner Confessio Belgica (1561, Müller a. a. O. S. 233 ff.) Art. III: Confitemur, hoc Dei verbum, non humana voluntate allatum, traditumque fuisse; sed sanctos Dei viros divino afflatos Spiritu locutos esse, ut beatus Petrus ait. Postea vero Deus, pro singulari cura, quam de nobis nostraque salute gerit, servis suis Prophetis et Apostolis mandavit, ut sua illa oracula [!] scriptis consignarent. Vgl. auch das Schottische Bekenntnis von 1560 (Müller a. a. O. S. 249 ff.). Endlich die helvetische Formula consensus (1675, Müller a. a. O. S. 861 ff.), besonders Kanon 1 und 2 (In specie autem Hebraicus Vet. T. codex, quem ex traditione Ecclesiae Judaicae, cui olim [Röm. 3_2] oracula [!] Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae, una cum codice Novi Testamenti sit Canon unicus et illibatus).

[3] Vorrede zum Hebräerbrief: Cuius scriptoris sit haec epistola, non mirum est hodie dubitari, cum etiam veteres dubitaverint. Vetustissimi in tres partes scinduntur; alii enim Barnabae eam tribuunt, alii Clementi Romano, alii Lucae. Posteriores multi eam Paulo adscripsere. Facillima refutatu est postrema haec opinio, ideo quod Paulinae epistolae inter se sint germanae pari

1) Sehr ausführlich handelt Grotius vom Hebräerbriefe. Er glaubt, ihn auf Grund altkirchlicher Überlieferung und innerer Gründe dem Lukas zuschreiben zu können.

---

charactere et dicendi modo, haec vero manifeste ab iis discrepet... Praeterea Paulo hanc epistolam abiudicat, quod huius scriptor se eis adnumeret, qui non a Christo, sed ab eius discipulis notitiam evangelii accepere 2_3 : cum contra Paulus auctoritatem sibi addat inde, quod hanc notitiam a Christo ipso acceperit. A Barnabae quoque sermone multum distat, si vere Barnabae ea epistola est, quam nos habemus partim Graecam partim Latinam, sed quam apparet eandem esse, qua usi sunt Clemens Alexandrinus, Origenes et alii... Clementis Romani oratio ad hanc nostram propius accedit: sed videtur is, ut vocatus e gentibus, in litteris Hebraeorum multo minus quam hic scriptor fuisse versatus; neque alia videtur causa, cur veterum nonnulli epistolam hanc Clementi Romano adscriberent, nisi quod verba quaedam viderent in epistola Clementis ad Corinthios, quae et hic apparent. Sed id infirmum est, cum et Paulinis verbis frequenter utatur Clemens.... Restat ergo ex iis, quos veteres nominarunt, Lucas, cui ego hanc epistolam libens tribuerim. Nam sicut haec epistola bene Graeca est et florida, ita et sermo Lucae, ubi non Christi aut apostolorum refert verba, sed in aliis rebus narrandis, puta Pauli navigatione, liberius spatiatur..... Et fieri potest, ut istorum mysteriorum explicationem ex ore partim Pauli, partim Barnabae hauserit, ita ut et istis pars huius epistolae aliqua adscribi recte possit.... Lucam autem huius epistolae scriptorem ostendunt etiam vocabula et loquendi genera quaedam Lucae velut propria.... Graece autem scripta est haec epistola, quia is sermo Lucae familiarior. Iudaei autem plerique etiam Graece norunt, ut liquet actor. 6_1. Zu Jak. 1_1: Non dicit apostolus, ut solent Paulus et Petrus, qui id non sine causa fecerunt. Magnam enim auctoritatem addebat illis, quod a Christo ipso in locum, qui supra omnes in ecclesia emineret, essent electi. Iacobum hunc Syrus, qui inscriptionem fecit ad has et sequentes epistolas, putat fuisse Zebedaidem. At id minus credibile est, quia is, ut actor. 12 discimus, prius ab Herode fuit interfectus, quam se multum extra Iudaeam promoveret evangelii sermo. At nec Iacobum hunc esse Alphaei mihi fit probabile. Adscripsisset enim et is apostoli nomen. Est ergo is, qui ab apostolis constitutus fuit princeps presbyterii Hierosolymitani, ut apostolis huc illuc, ut fiebat, excurrentibus haberet coetus ille virum egregium, et cui ob eximias virtutes nomen *δικαίου* adhaesit, a quo regeretur. Eum Iacobum multi credidere apostolum dici Galat. 1_{19}. Sed minime id inde sequi ex eo loco ostendimus. Sed non fuisse apostolum aperte indicant citati ab Eusebio libro 2 Hegesippus et Clemens Alexandrinus libro *ὑποτυπώσεων*... Dictus autem hic Iacobus frater domini, quod filius esset Iosephi *τοῦ τέκτονος* ex priori uxore, ut quidem sentiunt Eusebius, Hieronymus, Epiphanius et alii quidam; sunt, qui alio modo propinquum eum *κατὰ σάρκα* Christo fuisse sentiunt. Sunt, qui dubitant, haecne sententia an illa sit verior. Zu Jak. 1_2: Putem epistolam hanc scriptam tempore edicti illius Claudiani, cuius mentio act. 18_2. Zu Jak. 2_{14}: Cum apostoli multam ubique praedicarent fidei efficaciam, inde factum est, ut multi homines carnales, in quibus fuit Simon magus, id arripuerint in vitae mendosae patrocinium, quasi sine operis iustis, ut Irenaeus loquitur, salus aeterna possit obtineri, nempe per fidem. Cum contra apostolorum esset doctrina fidem aptam esse, ut nos purget, purgatis dare spiritum sanctum et sic fidem fieri efficacem per dilectionem Gal. 5_6. Zu 2. Petri 1_1: Iam olim veterum multi credidere hanc epistolam non esse apostoli Petri, argumento tum dictionis ab epistola priore multum diversae, quod agnoscunt Eusebius et Hieronymus, tum quod multae olim ecclesiae hanc non receperint. Ego aliud addam

2) Den Jakobusbrief hält Grotius nicht für apostolisch. Er läßt ihn von dem Herrenbruder Jakobus zur Zeit des Kaisers Claudius geschrieben sein. Die inneren Gründe, die vor allem Luther

---

argumentum, cur haec non Petri esse videatur. Petrus sub Nerone mortem obiit. At haec epistola aut epistola, ut nos arbitramur, huic subnexa, quae facit caput tertium, scripta est post excidium Hierosolymorum. Nemo enim Christianus ultimum mundi diem venturum credidit, nisi postquam evenisset eversio Iudaici status. Post eam vero brevi admodum secuturam mundi ruinam multorum animo obversabatur, ut diximus ad 2. Thess. 2 et alibi. Hic vero scriptor Christianos vult patientes adhuc esse in illius diei exspectatione, si forte sperato tardius adveniat: esse hoc signum magnae dei patientiae, qui adhuc multos ex Iudaeis et gentibus ad se velit converti. Scriptorem autem huius epistolae arbitror esse Simeonem sive Simonem, episcopum post Iacobi mortem Hierosolymis eiusdemque Iacobi, cuius epistolam habuimus, successorem et imitatorem. Nomen enim eius episcopi utroque modo, et Simeon et Simon, scribitur apud Eusebium et alios. Unde etiam constat vixisse hunc post excidium Hierosolymorum ad Traiani tempora et tunc pro Christi nomine crucifixum. Puto autem titulum epistolae fuisse *Συμεὼν δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, quomodo et Iacobus et Iudas scribunt; sed eos, qui spectabiliorem et vendibiliorem voluerunt facere hanc epistolam, adiecisse *Πέτρος* et *ἀπόστολος* et infra 3_{15} ad nomen Pauli *ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφός*. Credo ita comperturum, si quis antiquiora, quam nos habemus, epistolae huius exemplaria invenerit. In Syrorum libris veteribus abest haec epistola. Tertullianus nunquam depromto hinc testimonio utitur. Vorrede zum zweiten (und dritten) Johannesbriefe. Hanc epistolam et eam, quae sequitur, non esse Ioannis apostoli veterum multi iam olim crediderunt, a quibus non dissentiunt Eusebius et Hieronymus. Et magna sunt in id argumenta. Nam duos fuisse Ioannes Ephesi, apostolum ac presbyterum, eius discipulum, semper constitit ex sepulcris alio huius alio illius: quae sepulcra vidit Hieronymus. Deinde hic scriptor non apostolum se vocat, sed presbyterum, cum non soleant apostoli, etiam ubi ad privatos scribunt, omittere eum titulum, quo ipsorum scripta maxime commendabantur. Nam quod Petrus presbyteros alloquens se quoque *κατὰ συγκατάβασιν* vocat eorum *συμπρεσβύτερον*, id fit extra inscriptionem ex quadam comitate, quali et imperatores se commilites vocant. Praeterea apud multas gentes hae epistolae non fuerant receptae, immo nec in sermonem earum versae; ut nec altera Petri, quae dicitur, nec Iudae, quia non habebantur pro apostolicis. Tum vero credibile non est quenquam, qui Christianus dici vellet, ea fuisse audacia, ut apostolo se opponeret. In Clementis constitutionibus 7_{45} habes: *Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Λίνου θάνατον τῆς ἐμοῦ Πέτρου δεύτερος κεχειροτόνηται, τῆς δὲ Ἐφέσου Τιμόθεος μὲν ὑπὸ Παύλου, Ἰωάννης δὲ ὑπ' ἐμοῦ Ἰωάννου*; quod quin a veteri fama veniat dubium non est. Zu Jud. 1: Non addidit *ἀπόστολος*, quod apostoli facere solent in epistolis etiam ad privatos. Deinde, si apostolica fuisset habita haec epistola, versa fuisset in linguas omnes et recepta per omnes ecclesias: quod nunc aliter se habuit. Quare omnino adducor, ut credam hanc epistolam esse Iudae episcopi Hierosolymitani, qui fuit Adriani temporibus paulo ante Barchochebam. Nam Simeoni, cuius esse credimus epistolam, quae Petri altera dicitur, successit Iustus, Ebraice צדיק *Σαδωκὸς*, huic Zachaeus, Zachaeo Tobias, Tobiae Beniamin, Beniamini Ioannes, Ioanni Matthias, Matthiae Philippus, id est אלא פי vel פי לבו, Philippo Seneca, id est אקנז, Senecae Iustus alter, huic Levi, ei Ephres, Ephrae Ioses, Ioseti is quem dico Iudas. Scripta est autem haec epistola adversus Carpocratianos maxime, ut et illa Simeonis. Quare cum in eodem versetur argumento, non mirum, si et easdem

gegen den Jakobusbrief geltend gemacht hatte, erscheinen Grotius ungemein schwach.

3) Sehr kritisch äußert sich Grotius über den zweiten Petrusbrief. Wegen stilistischer und geschichtlicher Gründe könne diese Schrift nicht von dem Apostel Petrus herrühren. Ihr Verfasser sei wohl Symeon, der zweite Bischof von Jerusalem, des Herrenbruders Jakobus Nachfolger. Die Worte „Petrus" und „Apostel" 2. Petri 1_1 seien später eingefügt, um den Brief „ansehnlicher und besser verkäuflich" zu machen. Daß der Verfasser des zweiten Petrusbriefes sich als Augenzeugen des Lebens Jesu gibt, übersieht Grotius nicht. Er meint, auch jener Symeon könne ein solcher Augenzeuge gewesen sein (2. Petri 1_{18} bezieht Grotius auf Joh. 12_{28}). Übrigens nimmt Grotius an, der zweite Petrusbrief sei nachträglich aus zwei verschiedenen Briefen desselben Verfassers zusammengesetzt. Den ersten Brief bilde Kapitel 1 und 2, den zweiten Kapitel 3. Auf diese Weise ermöglicht Grotius eine bequeme Deutung von 2. Petri 3_1 (hier sagt der Verfasser, er schreibe nun bereits den zweiten Brief).

4) Die zwei kleinen Johannesbriefe schreibt Grotius nicht dem Apostel Johannes, sondern dem Presbyter Johannes zu.

5) Den Judasbrief behandelt Grotius ähnlich, wie den zweiten Petrusbrief. Er sei das Werk des jerusalemischen Bischofs Judas aus der Zeit Kaiser Hadrians. Die Worte „Bruder des Jakobus" im Eingange des Briefes seien ein jüngerer Einschub.

---

historias veteres illi aptat et verbis modo iisdem, quibus Simeon, modo paulum commutatis utitur. Scribit autem ad Iudaeos gente, religione Christianos, ubique dispersos. Die Worte *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* Jud. 1 betrachtet Grotius als einen späteren Zusatz. Vorrede zur Johannesoffenbarung. Cur de huius rei auctoritate et auctore addubitatum sit, causas esse arbitror, quod diu in paucorum fuerit manibus, non additus codicibus in vulgus datis, ne accenderentur imperantium in Christianos odia ex his, quae de Roma hic praedicuntur. Deinde, quod, quae hic dicuntur de resurrectione, de mille annis, de Gogo et Magogo, ea sono congruunt cum Iudaicis libris; et quanquam hic sensu posita alio, attamen a Cerintho et Christianis plus aequo Iudaizantibus in sensum plane Iudaicum rapiebantur, ut et illud de Hierosolymis ex coelo delapsis. At vero apostoli Ioannis esse hunc librum credidere illi, quibus merito creditur, Iustinus contra Tryphonem, Irenaeus iv 37, 50 v 30, Tertullianus adversus Marcionem 4 et aliis multis in locis, quibus consentiunt Clemens Alexandrinus, Origenes, Cyprianus et post eos alii multi. Adiiciam de hac re Dionysii Alexandrini locum: *Ἐγὼ δὲ ἀφετῆσαι . . . καταληφθῆναι νενόμικα* [Euseb hist. eccl. vii 25_4 f.; Teil 1 S. 66 Anm. 1]. Credo autem a Ioanne presbytero, apostoli discipulo, custoditum hunc librum: inde factum, ut eius esse opus a quibusdam per errorem crederetur. Quod autem in quibusdam libris inscribitur *Ἰωάννου θεολόγου*, non aliunde factum est, quam quod post Origenem Christiani, quem titulum Orpheo dant Platonici, meliori iure dederunt Ioanni. Id verum esse apparet ex ipso Origene, Athanasio, Chrysostomo et Cyrillo utroque.

6) Die Johannesoffenbarung betrachtet Grotius als eine Schrift des Apostels Johannes. Der Presbyter Johannes habe das Buch in Verwahrung gehabt. Deshalb sei es in alter Zeit gelegentlich ihm, statt dem Apostel, zugeschrieben worden. Man gewinnt den Eindruck, daß Grotius die Offenbarung besonders lieb und wert ist. Hat er sie in der Zeit schätzen gelernt, in der er unter den Nachstellungen seiner Gegner zu leiden hatte?

Grotius' Kritik an den umstrittenen Schriften des Neuen Testamentes war zweifellos sehr scharfsinnig, obwohl sie vielfach in der Irre ging. Es kam Grotius dabei vor allem zu statten, daß er vollkommen Herr war über die sprachlichen und geschichtlichen Kenntnisse seiner Zeit. Wenn er Fehlgriffe tat, so lag das zu einem guten Teile daran, daß zu seiner Zeit die Forschung noch weit zurück war. Und doch hatte Grotius' Kritik einen schwachen Punkt. Der bekannte lutherische Theolog Abraham Kalov († 1686) gab 1672 bis 1676 ein großes Bibelwerk heraus, die Biblia illustrata. Hier verfolgte er vor allem das Ziel, Grotius' Anmerkungen zur Bibel zu widerlegen. Er ließ Grotius' Gelehrsamkeit Gerechtigkeit widerfahren. Aber er tadelte, daß sich Grotius nicht nach dem Maßstabe des Glaubens (der analogia fidei) richtete. Mit anderen Worten: Kalov setzte an Grotius' Werk aus, daß man in ihm keinen Hauch lebendiger Frömmigkeit spürte. Das gilt, wie wir hinzufügen dürfen, ganz besonders auch von Grotius' Kritik am neutestamentlichen Kanon. An der Kritik des Kanons war sonst, wie das Beispiel Luthers lehrt, die Frömmigkeit sehr stark beteiligt. Aber Grotius hatte dafür kein Verständnis. Die Arminianer zeichneten sich ja auch sonst nicht durch eine besonders lebhafte Frömmigkeit aus.

Die Frage, ob und inwieweit die umstrittenen Schriften des Neuen Testamentes noch zum eigentlichen Kanon gehören, warf Grotius nicht auf. Sie war für ihn in der Tat von geringer Bedeutung, da er die strenge Lehre von der Wortinspiration aufgegeben hatte.

Zusatz 1. Es ist sicher, daß Grotius als Kritiker des Neuen Testamentes nicht original war. Von wem er im einzelnen lernte, ist noch nicht genügend erforscht. Ich will hier nur darauf hinweisen, daß der berühmte reformierte Philolog Joseph Justus Skaliger († 1609) trotz seiner begeisterten Verehrung für Kalvin sehr freisinnige Urteile über den Jakobusbrief und die Offenbarung des Johannes fällte. Wir lesen in den Altera Scaligerana (vgl. oben S. 148 Anm. 2) unter Jacobus (S. 116): IAcobi epistola plena est Iudaismis, non erat recepta temporibus Eusebij. Est ab homine Catechumeno composita. Quam imperitus ex omnibus alijs Scriptoribus Ecclesiasticis Canonicis! et initio habet mirum de 12 tribubus. Nescio quid dicam, sed magna est impudentia vocasse se Iacobum, qui non est. Ferner unter Apocalypse (ebenda S. 14 f.): Ecclesia Syriaca hanc [die Apokalypse] non agnoscit, quamuis Scaliger habeat Syriacam, que le Patriarche lui auoit enuoyée, quam Maronitae vertendam curarunt. Vix credo Ioannem Apostolum autorem esse Apocalypseos . . . Quidquid

ante quadraginta annos scriptum est in Apocalypsim, tout cela ne vaut rien. In Apocalypsi sunt tantum duo capita quae possunt intelligi, sunt valde aperta, nec potest eorum expositio negari (vgl. auch oben S. 148 Anm. 3). Es liegt nahe anzunehmen, daß Skaligers kritische Urteile über einzelne neutestamentliche Bücher auf althumanistische Überlieferungen zurückgehen. Möglicher Weise wurde Skaliger dabei angeregt durch einzelne Bemerkungen des gelehrten Humanisten Sebastian Kastellio (dieser erlebte um 1600, worauf mich Herr Domprediger Lic. August Lang freundlichst aufmerksam macht, besonders in den Niederlanden eine Art Auferstehung). Allerdings hielt Kastellio mit seiner Kritik am Neuen Testamente sehr zurück. Was die Literarkritik betrifft, so teilte er in seiner lateinischen Bibel (1551) nur die Zweifel an der Offenbarung des Johannes ausdrücklich mit: De huius auctore libri dubitatur. Titulus Iohannem theologum nominat. Quis fuerit aut quando fuerit, non magis sum sollicitus, quam de vini dolio aut tempore, dum vinum sit bonum [ein echt humanistischer Vergleich]. Fuisse quidem huius libri auctorem verum vatem deique discipulum persuasum habeo; nec de eo magis dubito quam de Iohannis evangelio. Et tamen huius libri vix millesimam partem intelligo. Den Hebräerbrief hielt Kastellio für unpaulinisch; er trennte ihn von den Paulusbriefen und stellte ihn zwischen katholische Briefe und Offenbarung; aber dies Verfahren ausführlich zu rechtfertigen, fand er nicht nötig. Auch in Dingen der Textkritik blieb Kastellio hinter Erasmus und anderen zurück. Mit keinem Worte erwähnte er, daß Mark. 16_9 ff. und Joh. 7_{53}—8_{11} nicht zum ursprünglichen Bestand des Neuen Testamentes gehören. Nur am comma Iohanneum (1. Joh. 5_7 f.) wagte er eine schüchterne Kritik: er klammerte es ein und bemerkte dazu am Rande, es sei nicht in allen Handschriften enthalten. Indessen, wenngleich Kastellio nur äußerst vorsichtig am Neuen Testamente Kritik übte, kann er doch Skaliger angeregt haben zu weitergehenden kritischen Forschungen.

Zusatz 2. Die Arminianer spielten auch eine Rolle in der Geschichte der neutestamentlichen Textkritik; so besonders Stephan Kurcelläus, der 1658 ein Neues Testament herausgab. Kurcelläus stand wohl gelegentlich unter den Einflüssen Kastellios; wie dieser klammerte er z. B. das comma Iohanneum ein. J. J. Wetsteins († 1754) textkritische Arbeiten wurden vor allem von Arminianern gefördert.

§ 12. Die neueste Zeit[1].

Die Reformatoren hatten eine echt evangelische Schätzung der Heiligen Schrift vertreten. Aber was sie erarbeitet, war in der Folgezeit teilweise wieder verloren gegangen. Die Schuld an dieser unglücklichen Entwickelung hatte vor allen Dingen der Umstand getragen, daß die Lehre von der Wortinspiration zunächst nicht gemildert, sondern nur verschärft worden war.

[1] Es mag unpassend erscheinen, die gesamte Zeit etwa von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts an in einem kurzen Paragraphen zu behandeln. Ich habe es getan, weil seitdem die Kanonsgeschichte keinen Markstein der Entwickelung aufzuweisen hat. Der Kanon selbst hat sich in dieser Zeit gar nicht verändert; nur die Beurteilung des Kanons wurde eine andere. — Ich bitte, § 12 besonders nachsichtig zu beurteilen; er bedeutet in manchen Beziehungen einen ersten, tastenden Versuch. Vor allem bedenke man, daß ich keine Geschichte der Lehre von der Inspiration geben will. Ich berücksichtige diese Lehre nur insoweit, als das unbedingt notwendig ist.

A. Eine Änderung in der Stellung der evangelischen Kirchen zur Heiligen Schrift wurde erst dadurch herbeigeführt, daß die strenge Anschauung von der Wortinspiration um ihre Geltung kam.

Wie es scheint, war diese Anschauung wenigstens auf lutherischem Gebiete nie ganz herrschend. Das beweist ein lehrreiches Ereignis aus dem siebzehnten Jahrhundert[1]. Der Hamburger M. Jak. Groß hatte mit starken Worten behauptet, in der inspirierten Heiligen Schrift könne es keine Barbarismen und Solözismen geben. Gegen Groß erhob sich 1641 der Student der Theologie Johann Musäus (1613—1681). Er verteidigte in seiner „philologischen Untersuchung über den Stil des Neuen Testamentes“[2] den Satz: es sei eine etwas ungewisse Vermutung, daß der Heilige Geist nicht nur den Inhalt, sondern auch die einzelnen Worte der Bibel eingegeben habe[3]. Nun vertrat Musäus freilich später, als er in Jena Professor der Theologie war, durchaus die orthodoxe lutherische Lehre von der Wortinspiration. Aber seine Jugendschrift zeigt doch wohl, daß man diese Lehre keineswegs als völlig sicheren Besitz der Kirche betrachtete.

So war es kein allzu kühnes Wagnis, wenn der Helmstädter Theolog Georg Kalixt († 1656) einen ernsteren Angriff gegen die Lehre von der Wortinspiration unternahm. Allein Heilswahrheiten im eigentlichen Sinne des Wortes ließ er vom Heiligen Geiste unmittelbar eingegeben sein. Was aber die Bibel z. B. an geschichtlichen Mitteilungen enthält, das ist seiner Meinung nach nicht eingegeben. Nur göttliche Aufsicht nahm Kalixt für Bibelstellen dieser Art an. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Kalixt hier, wie auch in anderen Fällen, von der milderen Inspirationslehre der katholischen Kirche beeinflußt wurde. Katholisches Wesen und katholische Theologie hatte er namentlich auf seinen Reisen genau kennen gelernt. Den Einwirkungen katholischer Wissenschaft mußte Kalixt umso leichter zugänglich sein, als er in nahen Beziehungen stand zu den letzten Ausläufern des Humanismus: dieser berührte sich mit der katholischen Theologie jener Zeit in verschiedenen Punkten, besonders auch in der Lehre vom göttlichen Charakter der Bibel.

Kalixt übte auf seine Zeit nur geringen Einfluß aus. So gelang es ihm nicht, die alte Inspirationslehre zu stürzen. Das war vielmehr dem Pietismus vorbehalten. Die Pietisten besaßen ein tiefes Verständnis für die evangelische Frömmigkeit, insbesondere auch für

---

[1] Johannes Kunze RE 13, 3. Aufl., 1903, S. 576, 5 ff.

[2] Disquisitio philologica de stylo novi testamenti.

[3] Videtur autem ad argumentum ab adversario responderi posse, quod nitatur hypothesi nondum concessa nec satis probata, scilicet spiritum sanctum apostolis non solum res, sed ipsa etiam verba inspirasse.

die Art und Weise, in der Gottes Geist wirkt. So war es ihnen anstößig, daß nach der orthodoxen Auffassung die Verfasser der biblischen Bücher willenlose Werkzeuge des Heiligen Geistes gewesen sein sollten. Nun lag den Pietisten, wie allen Vertretern einer lebhaften Frömmigkeit, nicht viel an einem weit ausgeführten dogmatischen Systeme. Sie empfanden demgemäß nicht viel Bewunderung für den großartigen Bau von Gedanken, den die Orthodoxie errichtet hatte, sondern wagten es, seine Fehler zu kritisieren. Schon Philipp Jakob Spener († 1705) leugnete, daß die Verfasser der Bibelbücher weiter nichts gewesen wären, als die Feder, deren sich der Heilige Geist bediente[1]. Spätere Pietisten gingen viel weiter. Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf († 1760) betrachtete die Inspiration schon nicht mehr als ein Vorrecht der biblischen Schriftsteller, sondern hielt auch Christen späterer Zeiten für inspiriert (z. B. die Verfasser des Augsburgischen Bekenntnisses). Diese Erweiterung des Inspirationsbegriffs bedeutete natürlich die Auflösung der strengen Lehre von der Wortinspiration.

B. Was ist an die Stelle der orthodoxen Inspirationslehre getreten?

Der Pietismus beschäftigte sich in einseitiger Weise nur mit dem Leben, nicht mit der Wissenschaft, die er des öfteren sogar verachtete. So hatte er die Lehre von der Inspiration angegriffen, weil sie, wie er glaubte, dem Leben widersprach. Aber der Pietismus hielt sich nicht für verpflichtet, eine neue Lehre von der Göttlichkeit der Bibel aufzustellen.

Erst die Theologie der deutschen Aufklärung bemühte sich, dies Versäumnis des Pietismus nachzuholen, allen voran ihr Führer Johann Salomo Semler († 1791)[2]. Semler war nach langer Zeit der erste protestantische Theolog, der sich wieder genauer mit dem Wesen und der Geschichte des neutestamentlichen Kanons befaßte. Dabei mußte er natürlich auf die Inspirationslehre genauer eingehen. Seine Abhängigkeit von pietistischen Errungenschaften ist dabei ganz deutlich. Semler verwarf „die alte Verwirrung der Ideen von inspiratio scripturae sacrae". Von einer Inspiration der einzelnen Bibelworte wollte er nichts wissen. Nur die Verfasser

[1] Damit hängt zusammen, daß Spener sehr genau Schale und Kern der göttlichen Wahrheiten unterschied. Er gelangte auch von seiner milderen Inspirationslehre aus zu einer vollen Würdigung des Unterschiedes zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente (die Orthodoxie hatte diesen Unterschied nicht immer recht erkannt).

[2] Paul Gastrow, Johann Salomo Semler, Gießen 1905, S. 78 ff. Heinrich Hoffmann, Die Theologie Semlers, Leipzig 1905, S. 75 ff. Gottwalt Karo, Johann Salomo Semler, Berlin 1905. Leopold Zscharnack, Lessing und Semler, Gießen 1905, S. 90 ff.

der Bibelbücher sind seiner Meinung nach inspiriert. Semler setzte hier natürlich die pietistische Vorstellung vom Wirken des Geistes voraus. Im übrigen entfernte er sich allerdings beträchtlich vom Pietismus. Semler erklärte weiter: nur solche Wahrheiten würden von Gott eingegeben, die vorher nicht bekannt gewesen seien. Es könne also nicht davon die Rede sein, daß der gesamte Inhalt der Bibel auf göttlicher Eingebung beruht. Begreiflicher Weise sind vor allem die rein geschichtlichen Abschnitte der Bibel nach Semler nicht inspiriert[1]. Kurz zusammenfassend kann man sagen: Semler unterschied genau zwischen der Heiligen Schrift und dem Worte Gottes. Das soll heißen: er betrachtete als Wort Gottes einen Teil der Schrift; aber er lehnte es ab, wie man es bis dahin gewohnt war, die ganze Schrift als Gottes Wort zu bezeichnen. Er vertrat sogar die Anschauung, eine solche Unterscheidung müsse schon deshalb durchgeführt werden, weil nicht einmal alle Offenbarungen Gottes in die Bibel aufgenommen wurden. Gott hätte seinen Propheten mancherlei offenbart, was dann nicht schriftlich aufgezeichnet, also auch der Nachwelt nicht überliefert worden sei.

Andere Vertreter der deutschen Aufklärung (auch die deutschen Supranaturalisten) kamen über Semler nicht wesentlich hinaus. Zu beachten ist, daß sie die Inspiration vielfach noch weiter entwerteten. Sie erblickten in ihr oft nur eine Art Unterstützung, die der Geist den Verfassern der biblischen Bücher zuteil werden ließ. Aber sie wollten nichts davon wissen, daß der Geist irgend einen Teil der Bibel selbst eingegeben hat[2].

Die neuere Theologie, wie sie vor allem durch Schleiermacher († 1834) begründet wurde, knüpfte an pietistische Gedanken an, die auch von der Aufklärung und dem Supranaturalismus nicht ganz verleugnet worden waren. In weitesten Kreisen brach sich die Überzeugung Bahn, daß nicht Buchstaben inspiriert sein können, sondern nur Menschen. Die Heilige Schrift kann nur deshalb als göttlich bezeichnet werden, weil ihre Verfasser vom Geiste Gottes getrieben wurden. Natürlich waren die Verfasser der Bibel nicht nur dann inspiriert, wenn sie ein Bibelbuch schrieben. Die verlorenen Paulusbriefe waren ebenso von Gott eingegeben, wie die erhaltenen. Auch besteht zwischen der Inspiration der biblischen Schriftsteller und der Inspiration späterer Christen wenigstens grund-

[1] Auch Johann David Michaelis († 1791) vertrat diese Anschauung.

[2] Die Preisgabe der strengen Inspirationslehre wurde auch dadurch nahe gelegt, daß sich die Theologie je länger je mehr mit christentumfeindlichen Richtungen auseinandersetzen mußte. Die Auseinandersetzung wurde erleichtert, wenn man eine Inspirationslehre hatte, die sich mit den Mitteln der wissenschaftlichen Psychologie verteidigen ließ.

sätzlich kein Unterschied. Gottes Geist wird den Aposteln in reicherem Maße zuteil geworden sein, als Augustin und Luther. Aber auch Augustin und Luther waren Propheten Gottes. Man braucht nicht zu befürchten, daß durch diese Auffassung der Inspiration die Einzigartigkeit der Heiligen Schrift bedroht würde. Die Verfasser der biblischen Bücher hatten vor allen anderen ja eines voraus, das ihnen niemand streitig machen kann: sie waren Augenzeugen der göttlichen Heilstatsachen.

Die Auffassung der Inspiration im neunzehnten Jahrhundert, wie sie eben in ihren Grundzügen dargestellt wurde, entspricht ebenso dem Selbstzeugnis der biblischen Schriften, wie den Tatsachen der Geschichte. Sie wird deshalb von fast allen Theologen vertreten. Im einzelnen bestehen mancherlei Unterschiede. Aber sie sind, wenn man das große Ganze im Auge hat, meist bedeutungslos. Wenn die strenge Lehre von der Wortinspiration hier und da noch Anhänger hat, so gereicht das der Kirche nur zum Schaden: ihr wird die sichere Stellungnahme in den Kämpfen der Gegenwart nur erschwert, wenn sie mit veralteten, innerlich längst überwundenen Anschauungen belastet ist[1].

C. Die Preisgabe der Lehre von der Wortinspiration diente zweifellos dazu, die evangelischen Grundsätze in der Theologie der Reformationskirchen deutlicher hervortreten zu lassen (auch an anderen Stellen können wir ja die Beobachtung machen, daß in neuerer Zeit das eigentlich Evangelische schärfer zum Ausdruck gebracht wird, als das in den Zeiten der Orthodoxie möglich war).

1) Ich verweise zunächst auf die Bibelerklärung. Die Orthodoxie hatte den Grundsatz aufgestellt: die Bibel muß „nach Maßgabe des Glaubens" (ad analogiam fidei) erklärt werden. Anders ausgedrückt: es mußte bei der Deutung der Bibel immer eine solche Deutung gewonnen werden, die sich mit dem Systeme der orthodoxen

[1] Wie ich wohl nicht erst hervorzuheben brauche, hatte die Preisgabe der strengen Inspirationslehre keineswegs zur Folge, daß man nun etwa die Bibel geringer gewertet hätte. Im Gegenteil. Der Orthodoxie war es nicht recht gelungen, die Bibel zu einem Volksbuche zu machen. Aber dem Pietismus gelang es. Ich erinnere an von Cansteins († 1719) Bibelanstalt, erinnere an die lehrreiche Tatsache, daß die erste in Berlin gedruckte Bibel 1699 unter Speners Einfluß erschien. Auch die Aufklärung verfolgte wenigstens anfangs nicht selten das Ziel, sich von der Kirchenlehre auf die Bibel zurückzuziehen (vgl. Christian Thomasius, † 1728). Die radikalen Aufklärer (wie z. B. Johann Christian Edelmann, † 1767) suchten allerdings die Autorität der Bibel so weit wie möglich herabzusetzen. Die Theologen nach Semlers Art nahmen eine Mittelstellung ein, s. o. — Es erklärt sich aus dem oben Gesagten, daß die Pietisten ein lebhaftes Verständnis für neutestamentliche Textkritik besaßen in einer Zeit, in der noch Mut dazu gehörte, Textkritik zu treiben (J. A. Bengel, † 1752). Auch die Rationalisten förderten die textkritische Wissenschaft, z. B. J. S. Semler und sein Schüler Griesbach.

Dogmatik in Einklang befand; es stand also von vornherein fest, welches der Inhalt der Bibel sein müsse. Nun läßt sich nicht leugnen: der Grundsatz, die Bibel immer „nach Maßgabe des Glaubens" zu erklären, enthält mancherlei Berechtigtes. Die Wahrheit, daß nur ein frommer Mensch die Bibel verstehen kann, bringt jener Grundsatz sehr deutlich zum Ausdruck. Aber das ist doch auch klar: die Orthodoxie sprach den im Grunde richtigen Gedanken mit übertriebener Schärfe aus; sie verwirklichte ihn auch in überspannter Weise. So kam man schließlich dazu, daß man die Bibel nach einer feststehenden Überlieferung erklärte, wie das in der katholischen Kirche geschah. Der eigentliche Sinn der Bibel wurde dabei gelegentlich mißachtet. Dem Pietismus und dem Rationalismus kommt das Verdienst zu, die Bibelerklärung auf neue, zukunftsreiche Bahnen gelenkt zu haben. Freilich war zwar nicht die pietistische, aber die rationalistische Bibelerklärung hundert Mal schlechter als die orthodoxe. Statt der orthodoxen Dogmatik wurde von den Rationalisten die Nützlichkeitsmoral der Aufklärung in die Bibel hineingedeutet. Aber der Bann war gebrochen. Die geschichtliche Bibelerklärung des neunzehnten Jahrhunderts konnte mit Erfolg darauf ausgehen, den eigentlichen Sinn der Schriftworte festzustellen. Und es zeigte sich gar bald, daß die Kirche keinen Schaden von der neuen Schrifterklärung hatte. Gerade mit Hilfe der neuen Methode gelang es, immer neue Schätze in der Bibel zu entdecken.

2) Sehr wichtig für die Theologie ist von jeher die Frage gewesen: warum ist die Bibel Autorität? Je länger je mehr gelang es den Theologen, die evangelische Antwort auf diese Frage deutlich zu gestalten. Luther hatte gemeint: die Bibel ist Autorität, weil sie Christum treibt, und weil ihre Verfasser Zeugen der grundlegenden Offenbarung Gottes sind. Eine ähnliche Anschauung vertrat Kalvin. Die evangelische Erkenntnis, die hier zu Tage trat, ging in der Zeit der Orthodoxie nicht verloren; aber sie trat zurück.

Da war es zunächst die deutsche Aufklärung, die sich wieder auf Luthers Stellung zur Schrift besann. Der Fortschritt, der darin lag, wurde leider dadurch sofort wieder zunichte gemacht, daß Luthers Sätze von den Rationalisten völlig verwässert wurden. Ich verweise besonders auf Semler. Dieser stellte (das erinnert an Luther) den Satz auf: die Bibel sei Autorität, weil sie sich durch ihren Inhalt als göttlich erweist und soweit sie sich als göttlich erweist. Die Frage aber, inwiefern die Bibel göttlich ist, müsse der einzelne Mensch von sich aus beantworten. Semler schlägt die Antwort vor: göttlich ist, was zur moralischen Besserung dient (in diesem Satze tritt zutage, wie gänzlich Semler die Gedanken Luthers über die Schrift entleert hat). Daß nur Schriften aus der Entstehungszeit des Christentums kanonische

Geltung haben können, war für Semler selbstverständliche Voraussetzung. Die katholische Vorstellung, die Bibel sei Autorität, weil sie von der Kirche als Autorität überliefert werde, wies Semler besonders scharf zurück. Als Begründung seiner Anschauung dienten ihm vor allem die Tatsachen der ältesten Kanonsgeschichte. Mit Recht deutete Semler darauf hin, daß die ersten Christengemeinden über einige neutestamentliche Bücher sehr verschieden geurteilt hatten. Daraus ergab sich fast mit Notwendigkeit die Folgerung: die Autorität des Neuen Testamentes darf nicht darauf gegründet werden, daß es der Urkirche als Heilige Schrift galt. Semler war der erste neuere Theolog, der die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons im Zusammenhange würdigte.

Wie Semler, so begründeten mit verschwindend wenig Ausnahmen alle neueren Theologen die Autorität der Bibel: nur daß an Stelle der allzu nüchternen rationalistischen Frömmigkeit ein tieferes Verständnis des Christentums trat. Man kehrte also zu dem Standpunkte Luthers zurück. Das Neue Testament ist maßgebende Autorität: erstens, weil es der herrlichste Ausdruck des Christentums ist; zweitens, weil die Verfasser des Neuen Testamentes Jesus am nächsten standen und deshalb als vollgültige geschichtliche Zeugen seiner Wirksamkeit gelten müssen. In einzelnen Kreisen des christlichen Volkes begegnen wir allerdings heute noch der katholischen Vorstellung: man glaube an Jesus, weil er in der Bibel verkündigt wird. Daß nach evangelischer Anschauung gerade das Gegenteil der Fall ist (wir glauben an die Bibel, weil Jesus in ihr bezeugt wird), das will manchen nur schwer in den Sinn. Es ist ein Schaden für unsere evangelische Kirche, daß in ihr die Nachwirkungen eines katholischen Glaubensbegriffes noch nicht ganz ausgerottet sind. Von den Gegnern der evangelischen Kirche wird dieser katholische Rest gern als ein wesentliches Stück des evangelischen Christentums angesehen. Sie können dann bequem den Vorwurf gegen die Kirche erheben, in ihr würde blindem Autoritätsglauben gehuldigt.

D. Eines darf freilich nicht verschwiegen werden. Die Art und Weise, in der die Wissenschaft (auch die theologische Wissenschaft) jetzt arbeitet, erschwert die evangelische Auffassung der Heiligen Schrift und läßt diese Auffassung sogar als gefährlich erscheinen. Die Wissenschaft hält es heute für eine ihrer ersten Pflichten, Kritik zu üben, auch Kritik an der Bibel; und zwar übt sie Kritik in viel größerem Umfange, als seiner Zeit Erasmus und Luther. Nun vergegenwärtige man sich die Folgen der kritischen Schriftbetrachtung. Wir bezeichnen das Neue Testament auch deshalb als Autorität, weil seine Verfasser geschichtlich zuverlässige Zeugen der Wirksamkeit Jesu sind. Es wird aber gerade die geschichtliche Zuverlässigkeit von der

Kritik in jedem Augenblicke bezweifelt. Wird dadurch nicht das Ansehen der Bibel erschüttert?

Ich kann diese Frage nicht für berechtigt halten, so oft sie auch aufgeworfen wurde. Erstens ist hier die Bedeutung der Kritik übertrieben. Wie vor allem Martin Kähler betont hat, bezweifelt niemand, daß das Neue Testament der urkundliche Ausdruck der Predigt von Christus ist, durch die die Kirche gegründet wurde. Damit ist schon viel gewonnen. Weiter kann davon nicht die Rede sein, daß der tatsächliche Inhalt des Neuen Testamentes durch die Kritik aufgelöst sei. Es gibt freilich je und dann Leute, die sogar leugnen, daß Jesus einmal gelebt hat. Aber solche Äußerungen der Kritik sind Ausschreitungen, die von der Wissenschaft sofort als solche gebrandmarkt werden. In Wahrheit ist der Inhalt des Neuen Testamentes durch die Kritik nur klarer und reiner ans Licht gestellt worden. Albert Hauck sagt mit Recht: „Die echte Wissenschaft zerstört nicht, sondern sie erbaut“[1].

Ferner ist zu bedenken, daß wir das Neue Testament doch nicht nur deshalb hochschätzen, weil es uns gute, geschichtliche Kenntnisse über Jesus vermittelt. Ein zweiter Grund kommt dabei noch in Frage, und er ist viel wichtiger (schon Luther hat ihn nicht ohne Ursache in den Vordergrund gerückt): das Neue Testament ist uns Autorität, weil es uns zum Heile führt. Die Erfahrung aber, daß das Neue Testament das Heil enthält, kann durch keine Kritik zunichte gemacht werden. Im Gegenteil: diese Erfahrung ist ganz dazu geeignet, die Kritik im Zaume zu halten. Eine solche Einwirkung der persönlichen Erfahrung auf die Kritik ist auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus durchaus berechtigt. Denn das Urteil der Frömmigkeit „Das Neue Testament führt mich zum Heile“ enthält zugleich das wissenschaftliche Urteil „Das Neue Testament ist unerfindbar“. Und dieses wissenschaftliche Urteil kann und soll seinen Einfluß dahin geltend machen, der Kritik gewisse Schranken zu ziehen.

Durch diese und ähnliche Erwägungen bestimmt, erklären fast alle evangelischen Theologen der Gegenwart die Kritik am Neuen Testamente für berechtigt, wenigstens grundsätzlich. Verschieden ist nur die Art und Weise, in der man Kritik übt. Allerdings haben sich einzelne Kreise in den Gemeinden mit der Kritik noch nicht befreundet. Man wird urteilen müssen, daß sie der Kirche damit einen schlechten Dienst erweisen: sie geben damit nur den Gegnern der Kirche ein Recht, ihr vorzuwerfen, daß die kirchliche Weltanschauung rückständig sei.

E. Die Kritik am Kanon kann, wie schon oft hervorgehoben wurde, eine verschiedenartige sein. Auch in der Gegenwart be-

[1] RE 1, 3. Aufl., 1896, S. III.

gegnen uns zwei Formen der Kritik, die nicht verwechselt werden dürfen.

1) Zunächst finden wir heutzutage die religiöse Kritik am Neuen Testamente wieder, die Martin Luther in so großartiger Weise geübt hatte. Man wagt es wie Luther, über die neutestamentlichen Bücher vom Standpunkte der Frömmigkeit aus vergleichende Werturteile zu fällen. Die Orthodoxie tat das nicht. Solange die Lehre von der Wortinspiration herrschte, mußte die Bibel als ein Buch erscheinen, in dem jeder einzelne Buchstabe den gleichen Wert besitzt. Wer das leugnete, galt als Gotteslästerer. Aber sowie der Pietismus[1] jene Lehre erschütterte, übte man wieder religiöse Kritik am Neuen Testamente. Beispielshalber erwähne ich, daß der Herrnhuter Theolog August Gottlieb Spangenberg († 1792) die neutestamentlichen Briefe über die Evangelien stellte. Von seinem Londoner Aufenthalte (1742) wird uns nämlich berichtet[2]: „Spangenberg gab sich gleich Anfangs mit seinen Brüdern alle Mühe, mit der englischen Sprache recht bekannt zu werden. Sie bedienten sich deswegen in ihren täglichen Bibel-Lectionen der englischen Uebersetzung, und er äußerte darüber einen eigenen Gedanken: 'Wir suchen nur, sagt er, in der Gnade und Erkenntniß Jesu Christi zu wachsen, wir haben deswegen bey der Apostelgeschichte und den Episteln den Anfang gemacht; denn diese sollten eigentlich das Evangelium Jesu Christi, die Evangelien aber, die Geschichte Jesu heissen, weil von dem Kern des Evangelii, dem Tod und Blute Jesu, des erwürgten Gotteslammes, und allem, was daher fließet, und daran hängt, in den Evangelisten nicht so viel zu finden, als z. E. in den Episteln Pauli. Denn der Heiland konnte ja kaum seinen Aposteln was davon sagen, so gar unbegreiflich war es ihnen; was hätte Er dann den anderen Juden davon sagen sollen?'"[3]

Die Theologen der deutschen Aufklärung erlaubten sich ebenfalls Werturteile über die einzelnen Teile der Bibel. Ich verweise wieder auf Semler. Er erklärte nur die religiös-sittlichen Teile der Bibel für göttlich (wobei er natürlich von dem Religiösen eine ganz ungenügende Vorstellung besaß). Alle bloß geschichtlichen oder natur-

[1] Übrigens haben auch die vorpietistischen Kritiker der Inspirationslehre religiöse Kritik am Kanon geübt: Kalixt unterschied in der Bibel Wichtiges und Unwichtiges. Vgl. S. 174.

[2] Jeremias Risler, Leben August Gottlieb Spangenbergs, Bischofs der evangelischen Brüderkirche, Barby 1794, § 120, S. 188.

[3] Was andere Pietisten betrifft, so stellte Bengel den Satz auf: Nemini totum [der Bibel] est necessarium; alium alia pars ad salutem ducit. — Es ist lehrreich, daß auch ein so einsamer Geist wie Swedenborg († 1772) am Neuen Testamente in dogmatischer Weise Kritik übte; seine Kritik wandte sich vor allem gegen die AG. und die Briefe. Doch hielt er auch die kritisierten Schriften für inspiriert.

geschichtlichen Abschnitte erschienen Semler als verhältnismäßig wertlos. Im Neuen Testamente fiel seiner Kritik vor allem die Offenbarung des Johannes zum Opfer[1].

Im neunzehnten Jahrhundert haben auch die Theologen strengster Richtung gelegentlich religiöse Kritik am Neuen Testamente geübt. Ich nenne zwei Männer, einen aus älterer Zeit, einen aus der Gegenwart: Klaus Harms und C. F. Nösgen.

Klaus Harms († 1855) rät in seiner Pastoraltheologie (1834) 1 S. 65, mehr über die Apostelbriefe, als über die Evangelien zu predigen. Das letztere hätte große Nachteile. „Ich nenne den größten Nachtheil zuerst, diesen: Bei den Evangelien wird das Evangelium nicht gepredigt. Wie sollte das Evangelium aus ihnen herausgepredigt werden? Es ist ja nicht darin. Fahre Keiner vor diesem Ausspruche zurück; es haben schon Andre lange vor mir so gesprochen, Luther z. B. und Spangenberg... Aber ich will noch eine größre Auctorität anführen, die der Apostel selber. Ja, wir haben ihre ersten Predigten allerdings nicht in ihren Briefen, sie haben an schon Bekehrte und Unterrichtete geschrieben, das ist wahr, (gleichwie auch wir vor Bekehrten und Unterrichteten predigen); doch welchen Gebrauch machen sie von dem, was die Evangelien erzählen, in ihren Briefen? machen sie nur Gebrauch von dem? erinnern sie an eine einzige specielle Wunderthat?... Außer jenem Agraphon: „Geben ist seliger denn Nehmen", führen sie nicht einmal einen einzigen Ausspruch Christi an. Wenn das nicht den Schluß machen lässet, die Apostel haben das Evangelium, die Predigt von Christo, nicht in die Evangelien gesetzet, so ist in der ganzen Welt kein Schlußmachen mehr zulässig." Begütigend fügt Klaus Harms allerdings hinzu: „Ich will hiermit durchaus nichts zur Herabsetzung der vier Evangelien gesagt haben und verwahre mich vor Ihnen mittelst dieser meiner Erklärung. Ich will noch mehr sagen: Mit Hülfe der Episteln läßt sich vielleicht das Evangelium, das ganze, in den vier Evangelien finden." Das ist natürlich nur eine Milderung der äußeren Form, nicht des Inhalts.

Ähnlich urteilt der Rostocker Theolog C. F. Nösgen in seiner Erklärung der drei ersten Evangelien (in Stracks und Zöcklers kurzgefaßtem Kommentare, 2. Aufl., München 1897, S. 381). Er bemerkt zu dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne (Luk. 15_{11} ff.): „Das Gleichnis ist in neuerer Zeit seiner durchgeführten Zeichnung halber, sowie wegen der in ihm niedergelegten tiefen Kenntnis des menschlichen

[1] Auf Luthers Kritik einzelner neutestamentlicher Bücher hatte zuerst Wetstein in seinen Prolegomena in Novum Testamentum wieder mit Erfolg aufmerksam gemacht; seitdem wurde diese Kritik nicht mehr vergessen, sondern bildete für die Theologen einen Ansporn, auch hier in Luthers Fußstapfen zu treten.

Herzens . . als die Perle und das ergreifendste unter allen Gleichnissen bezeichnet worden . . . Im vollsten Gegensatz zu solcher Überschätzung hat Luther es fast völlig übergangen und es nirgends besonders ausgelegt, weil er (in Erwägung seiner parabolischen Natur) auf die einzelnen Züge keinen Wert legte"[1].

Obwohl die religiöse Kritik am Neuen Testamente sehr weit verbreitet ist, wagt man natürlich nirgends, sie zu einem Maßstabe zu machen, nach dem die neutestamentlichen Bücher neu zu ordnen oder das Neue Testament neu abzugrenzen wäre. Überall ist die Überzeugung heimisch, daß die religiöse Kritik trotz ihres vollen Rechtes doch etwas sehr Persönliches, Subjektives ist und immer bleiben wird (schon Semler war von dieser Überzeugung lebhaft durchdrungen). Deshalb darf die religiöse Kritik nicht zur Grundlage kirchlichen Handelns gemacht werden.

2) Auch rein geschichtliche Kritik wird jetzt am Neuen Testamente fleißig geübt. Seit die alte Inspirationslehre preisgegeben war, mußte auch diese Kritik Eingang finden; denn die Kritik ist ja ein notwendiges Erfordernis aller echten Wissenschaft, wie man mehr und mehr erkannte. Die Entwickelung vollzog sich ganz allmählich. Zuerst entstand eine neutestamentliche Textkritik, dann eine neutestamentliche Literarkritik. Die letztere beschränkte sich bald nicht mehr auf die sieben Schriften, die seit Erasmus' Zeit vielfach als Schriften zweiten Ranges betrachtet wurden. Doch ist auch die geschichtliche Kritik kein Anlaß geworden, den Bestand des Neuen Testamentes zu verändern: sichere Ergebnisse, die eine solche Änderung rechtfertigen würden, sind in keinem Falle erzielt, werden auch kaum je erzielt werden[2].

Zusatz. Es fehlte in der evangelischen Kirche nicht an Richtungen, die der Überlieferung grundsätzlich eine höhere Autorität einräumen wollten, als Luther (man denke z. B. an Georg Kalixt [† 1656] und seine Wertschätzung des consensus quinquesaecularis, ferner an Lutheraner des neunzehnten Jahrhunderts wie Martensen, Kliefoth und Philippi). Aber derartige Richtungen gelangten selten zur Herrschaft (Grundtvig, † 1872).

---

[1] Es sei daran erinnert, daß Luthers Kritik am Jakobusbriefe von verschiedenen Lutheranern des neunzehnten Jahrhunderts aufgenommen wurde, z. B. von Kahnis († 1888) und Delitzsch († 1890).

[2] Die heutige Wissenschaft zieht die Grenzen zwischen dem Neuen Testamente und der sonstigen altchristlichen Literatur (also vor allem den Schriften der sog. apostolischen Väter) nicht mehr so scharf, wie man das bisher zu tun pflegte. Und in der Tat gibt es, um nur an ein Beispiel zu erinnern, zwischen dem Johannesevangelium und den Ignatiusbriefen des Gemeinsamen genug. Aber auf der anderen Seite wird doch von niemandem geleugnet, daß die Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Büchern und den nächstältesten christlichen Schriften gewaltig sind. Um bei dem eben angeführten Beispiel zu bleiben: welch ein Unterschied besteht zwischen der rein religiösen Heilslehre des Johannesevangeliums und der physisch vergröberten Heilslehre des Ignatius! Johannes

§ 13. Schluſs.

Die Geschichtswissenschaft soll sich bemühen, unparteiisch zu sein. Sie soll sich fernhalten vom Streit der Parteien, durch den nur zu oft Parteilegenden ins Dasein gerufen werden. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Geschichtswissenschaft alle Beziehungen zum Leben der Gegenwart abbrechen soll. Die höchste Aufgabe der Geschichtswissenschaft besteht gerade darin, die oft verworrene Lage des Augenblicks zu klären und eine Besserung der Verhältnisse anzubahnen. So dürfen wir am Ende unserer Untersuchungen fragen: was lernen wir aus der Kanonsgeschichte? Ich fasse das Wichtigste kurz zusammen.

1) Die evangelische Theologie betrachtet die Heilige Schrift, vor allem das Neue Testament, als alleinige Autorität in Glaubenssachen. Aber damit ist das rein evangelische Verständnis des Christentums noch nicht sicher gestellt. Das lehrt uns ein Blick auf die Theologie des Mittelalters. Es ist ja, namentlich in einer kritisch wenig veranlagten Zeit, leicht möglich, Gedanken in die Schrift hineinzutragen, die ihr ursprünglich fremd sind. Will man den Schriftinhalt recht erfassen, so gilt es zunächst, das im eigenen Herzen zu erleben, was im Mittelpunkte der biblischen Frömmigkeit steht: das Heil in Jesus Christus. Dabei ist zu bedenken, daß die einzelnen Bibelworte nicht unterschiedslos in gleichem Maße Offenbarungen des göttlichen Geistes sind. Auch die biblische Offenbarung hat ihre Geschichte gehabt. Wenn festgestellt werden soll, welches die Höhepunkte dieser Offenbarung sind, so dient eben das religiöse Erlebnis, das in Jesus erfahrene Heil, als Maßstab. Mit Hilfe dieses Maßstabes ist an den einzelnen Büchern der Bibel nach Luthers Weise religiöse Kritik zu üben. Gegenüber einer solchen religiösen Kritik kommt der geschichtlichen Kritik nur eine nebensächliche Rolle zu.

2) Für den evangelischen Christen ist die Heilige Schrift Neuen Testaments nicht etwa deshalb Autorität, weil sie als solche von der

---

und Ignatius sind also ihrer Zeit und ihrem Inhalte nach himmelweit von einander entfernt. Deshalb denkt im Ernste niemand daran, die Grenzen des Neuen Testamentes enger oder weiter zu stecken. — Der erste, der die Verwandtschaft des Neuen Testamentes mit der sonstigen altchristlichen Literatur betonte, war wohl William Whiston († 1752), auch sonst ein sehr kritischer Gelehrter. Er meinte z. B., christologische Stellen wie 1. Tim. 3_{16} seien keinesfalls ursprünglich, sondern Fälschungen des Athanasius und seiner Freunde. Dieser Whiston gab 1745 ein Primitive New Testament, part 1—4 heraus (unser Neues Testament); part 5—8 (ob je erschienen?) sollte enthalten: Paulus' apokryphen Korintherbrief; Diognetbrief and the Homily; Klemensbriefe; apostolische Konstitutionen; Barnabasbrief; Hermasbuch; 10 Ignatiusbriefe; Polykarpbrief; Josephus' Homilie über den Hades; Martyrium Polykarps (Eberhard Nestle ZntW 8, 1907, S. 75).

alten Kirche überliefert ward. Die Grenzen des neutestamentlichen Kanons wurden ja erst in verhältnismäßig später Zeit endgültig festgelegt, in einer Zeit, in der das ursprüngliche Christentum schon durch mancherlei unnatürliche Wucherungen entstellt war. Der evangelische Christ betrachtet das Neue Testament aus anderen Gründen als Autorität: erstens, weil es in Christus zum Heile führt, wie unsere Erfahrung uns bezeugt, zweitens, weil es geschichtlich treue Kunde vom Heiland enthält, wie sich geschichtlich beweisen läßt.

In der Geschichte des neutestamentlichen Kanons begegneten wir viel menschlichen, oft allzumenschlichen Erwägungen. Und doch können wir als Christen nicht sagen, daß diese Geschichte rein menschlich ist. Immer und immer werden wir wieder darauf hingewiesen, daß trotz aller menschlichen Irrungen und Wirrungen doch alles zu einem guten Ende kommt. Die evangelische Auffassung von der Bibel ward zwar mehr als einmal verdunkelt. Aber diese Auffassung drang doch wieder machtvoll durch, und immer von neuem brach sich die Erkenntnis Bahn: nur der kann das Buch der Bücher recht würdigen, der Trost und Heil in ihm gefunden hat, und der in diesem Buche nichts anderes sucht, als Trost und Heil. So zeigt uns die Geschichte des neutestamentlichen Kanons den fortschreitenden Sieg des Evangeliums.

Ergänzungen zum ersten Teile.

S. 93 Anm. 3. Meinem Kollegen, Herrn Lic. Dr. G. Hölscher, verdanke ich die Übersetzung eines lehrreichen arabischen Kanonsverzeichnisses, das auf den apostolischen Kanones fußt. Es findet sich in den Prolegomena des Ibn Chaldūn (geboren 1332 in Tunis, † 1406 in Kairo). Der Text lautet (vgl. Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun, ed. Quatremère, Paris 1858, tome I S. 419): „Und es versammelten sich die Apostel, die Gesandten, um jene Zeit in Rom und setzten die Kanones der christlichen Religion fest und ließen sie durch Klemens, den Schüler des Petrus, abfassen. Und sie schrieben in ihnen die Zahl der Bücher auf, deren Annahme und Befolgung notwendig sei. Das waren aber von dem alten Gesetze der Juden die Tora, und zwar 5 Bände, und das Buch des Josua und das Buch der Richter und das Buch Rut und das Buch Juda [sic] und die vier Bände der Könige und der Band Paralipomena und das Buch der Makkabäer von Ibn Kirjūn [d. h. Josephus ben Gorion], drei [Stücke], und das Buch des Esra, des Imām [d. h. des Gesetzeslehrers], und das Buch Ester und die Geschichte Hamans und das Buch des aufrichtigen [gemeint ist wohl urspr. hebr. צדיק = fromm] Hiob und die Psalmen Davids (Friede sei über ihm!) und das Buch seines Sohnes Salomo (Friede sei über ihm!), fünf [Stücke], und die Prophetien der sechzehn großen und kleinen Propheten und das Buch des Jesus ben Sirach, des Wezīrs Salomos (Friede sei über ihm!). Und von dem den Aposteln überlieferten Gesetze Jesu (Friede sei über ihm!) die Schrift der vier Evangelien und das Buch des Paulus, vierzehn Briefe, und das Buch [v. l. die Bücher] des Katholikon, sieben Briefe, und ein achter, die Praxeis über die Geschichten der Gesandten, und das Buch des Klemens, und in ihm die Entscheidungen, und das Buch Apokalypsis, und in ihm das Gesicht des Johannes, des Zebedäussohnes." Verglichen wurde auch eine Būlaker Ausgabe, die verschiedenfach bessere Lesarten bietet. Übrigens sind die neutestamentlichen Bücher in der Būlaker Ausgabe folgendermaßen angeordnet: 4 Evangelien, 7 katholische Briefe, AG., 14 Paulusbriefe, Klemens, Offb.

S. 242 Anm. 1. Die Berliner Handschrift des ersten Klemensbriefes wird eben veröffentlicht von Carl Schmidt TU 32_1.

S. 245. Vgl. A. Merx, Die in der Peschito fehlenden Briefe des Neuen Testaments in arabischer der Philoxeniana entstammender Uebersetzung (Zeitschrift für Assyriologie 12, 1897, S. 240 ff. 348 ff. 13, 1898, S. 1 ff.).

S. 253 Anm. 2. Über die Didache bei Cyprian ep. 69_5 vgl. Koch ZntW 8, 1907, S. 70.

S. 254 Anm. 2. Vgl. Hieronymus an Hedibia (epist. 120_{10}, MPL 22 S. 1002): Denique et duae epistolae quae feruntur Petri stylo inter se et charactere discrepant structuraque verborum. Ex quo intelligimus pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus.

Ergänzungen zum zweiten Teile.

S. 5 B. Johannes von Salisbury (a. a. O.) wußte noch von den Zweifeln der alten Kirche gegenüber den kleinen Johannesbriefen: De duabus tamen epistolis Ioannis novissimis quaestio est.

S. 9 Anm. 2. Die Bibliothek von Toul enthielt im elften Jahrhundert folgendes Buch: lib. Iosuae cum epistolis Clementis vol. i (unter den Bibelbüchern verzeichnet). Vgl. Eberhard Nestle ZntW 8, 1907, S. 80.

S. 9 Anm. 4. Herr Geheimrat Prof. D. Heinrici in Leipzig machte mich in liebenswürdiger Weise mit einer sehr lehrreichen griechisch-lateinischen Ausgabe der Paulusbriefe bekannt: Epistolae Diui Pauli Apostoli cum triplici editione ad ueritatem graecam. Paſsio Beati Pauli. Epistola ad Laodicenses. Scedule ad Senecam sex. Non sine priuilegio, mulctaque pecuniaria, et excommunicationis poena prout in multis nostris Priuilegiis continetur. Am Schlusse: Venetiis apud Io. Antonium et Fratres de Sabio sumptu Ioannis Antonii Garuphae ciuis Veneti anno MDXXXIII. Mense Ianuario. Das Buch enthält Bl. * ii ff.: 1) die Vorrede: Frater Damianvs Lorvs Venetus Praedicatoriae Familiae Clariſsimo Oratori Veneto M. Antonio Contareno apud Carolvm Caesarem Augustum. Felicitatem. Usw. 2) Lini episcopi de passione Pavli tradita ecclesiis orientalivm et deinde in Latinvm conversa. 3) Epistola beatissimi Pauli Apostoli ad Laodicenses. 4) Scedvle apostoli Pavli ad Senecam. 5) Ex Damaso pp. de beatissimi Pavli vita panegyris. Bl. ai ff. folgen dann die vierzehn Epistolae Divi Pavli apostoli cum triplici editione [d. h. lateinischer Übersetzung] ad ueritatem graecam, an letzter Stelle der Hebräerbrief. Stand der Herausgeber unter den Einflüssen des Lefèvre d'Etaples?

S. 10 D. Agobard von Lyon widersprach gelegentlich der Lehre von der Wortinspiration.

S. 42 Anm. 1. Die Direktion der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München ermöglichte mir in liebenswürdiger Weise, eine spätere Ausgabe von Katharinus' Annotationes kennen zu lernen: F. Ambrosii Catharini Politi Senensis ord. praed. Annotationes in Commentaria Caietani denuo multo locupletiores & castigatiores redditae. Quod ex eiusdem subiecta praefatione, & Indice copioso facile patebit. Lvgdvni Apud Mathiam Bonhomme. 1542. Vorangestellt ist dem eigentlichen Texte ein sehr lehrreicher Brief (S. 3 f.): F. Ioannes Fugger sacrae Theologiae magister, & Inquisitoris partes agens Lugduni, fratri Ambrosio Catharino Polito dilectiſs. Sal. in Domino. Tvvs iste labor aſsiduus & iuge studium aduersus eos qui varijs ac peregrinis commentationibus labefactare aedificium Dei omnipotentis conantur, mihi iamdudum satis spectatum, & cunctis catholicis a nonnullis tuis operibus aeditis vnanimi consensu probatum, facile meum animum impulit, vt iustae postulationi tuae assentirem. Postulasti enim, vt Annotationes quas olim in Caietani dogmata quaedam, quae a communi Theologorum, & sancti Doctoris nostri [des Thomas von Aquino] doctrina exorbitare videbantur, elucubrasti, meo permissu denuo typis excuderentur. Non enim merito ac iure illud improbare poteram, quod sciebam a clarissima Parrhisiorum vniuersitate probatum esse . . . Katharinus selbst sagt in seiner praefatio (S. 5 ff.): Rogatvs ut quae in Caietani dogmata quaedam iam sextus est annus in lucem dedimus diligentius animaduerterem, ac resectis omnibus quae incolumi patrocinio ueritatis omitti poterant, illa demum perstringerem quae ad rem facerent, non censui reluctandum. Resciui enim submurmurasse quospiam, quod priore libello nimis acriter (ut ipsis est uisum) hominem

momorderim: licet reuera magis dogmata, quam hominem suggillarim ... ego illum tamen nunquam haeresis nota signaui: quod quidam etiam aeditis operibus ausi sunt: nec illud opusculum antequam a bene doctis & probis, & a nostris quoque in celeberrima Parrhisiorum facultate probaretur, sicut Clemens Ponti. ore proprio iusserat, permisi uidere lucem. Quod si paulo uehementiore interdum acrimonia usus in illum uideor, fateor Christianus sum : nihil Christiani a me alienum putaui. Iustus dolor atque indignatio non tam quid hominum aures aequo animo ferre possent, quam quid ipsa causa postulare uidebatur, ante oculos mihi proposuit. At nunc iam cum intelligo alia uia magis me placiturum quibusdam, hac recenti aeditione illorum gratia plura sustuli, quae de pleno manare stomacho uidebantur : repressi zelum : uim attuli mihiipsi, ac rem tantum prosecutus, simplicius fere quam ualui tractaui quaestiones : quanquam in tot ac tantis erratis opportunum sum arbitratus nonnunquam aliquo uerbulo excitare lectorem ... Die Darstellung (gegenüber der früheren Ausgabe vielfach erweitert) zerfällt in sechs Bücher. Für uns kommt in Betracht: Liber I. De his quae contra scripturarum sacrum canonem docuit (S. 13 ff.; als ein Beispiel von Katharinus' Polemik teile ich ein Stück von S. 18 mit: At ego respondi, quod non aliter errauit Caietanus, quam Apostata Iulianus arguens Matthaeum ... Comparaui autem errorem, non errantes). — Katharinus' oft zitierte Invectivarum libri sex sind (nach einer Bemerkung des Sixtus von Siena) identisch mit der späteren Ausgabe der Annotationes. Übrigens vermeidet es Sixtus, über Katharinus ein Urteil abzugeben. — Nicht enthalten sind die Annotationes in der Sammelausgabe: Opuscula F. Ambro. Cath. Politi Senen. ordi. praed. magna ex parte iam aedita usw., Lvgdvni, Apud Mathiam Bonhomme, 1542. — Katharinus hat Kajetan auch sonst bekämpft; z. B. in seinen Disputationis pro immaculata diuae Virginis conceptione Libri tres (enthalten in der genannten Sammelschrift, zweiter Teil, S. 1 ff.).

S. 92. Ich teile das Wichtigste mit aus Althamers deutscher Schrift über den Jakobusbrief, da diese sehr selten ist (mir liegt das Exemplar der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München vor). In der Vorrede heißt es: „Es ist jtzt siben jar, das ich erstlich diese Epistel S. Jacobs, Latinisch, mit Latinischen Annotationen hab jm Druck lassen ausgehen, furnemlich vmb der zenckischen Sophisten, Schulerern vnd Papisten willen, welche diese Epistel allein fur die Hand namen ... Ich zeiget jhnen aber an, das es jhnen weit feilet, das sie jnn dieser Epistel keinen grund, felsen, weer, vnd behelff hetten, fur jhr falsche vngegründte lahr ... Denn Sanct Jacob hie nichts widder die rechtfertigung des glaubens schreibet, dieweil er nicht leret, wie man from vnd gerecht vor Gott werde, sondern wie sich die fromen vnd gerechten halten sollen, wie nachmals sol bewiesen werden ... Itzt gib ich die Epistel zum andern mal, vnd auff ein newes, Deudsch, mit Deudscher auslegung, besser, als ich verhoff, armiert, bekleid vnd bewaret, wie sie jnn vnser Kirchen zu Onoltzbach gepredigt, nicht widder die Papisten allein, sondern noch viel mehr widder die falschen Christen, die sich des Euangeliums vnd des glaubens rhümen, das sie gute Christen vnd Euangelisch seien, vnd doch nicht nach der regel des Euangeliums vnd art des glaubens wandeln, das ist, kein frucht eins guten baums bringen noch erzeigen ... Datum Onoltzbach jm jar, nach vnsers seligmachers mensch werdung. 1533“ [das Titelblatt trägt wohl irrtümlich, wie mir Herr Dr. Fischer in München (unter Verweisung auf G. A. Will, Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon 1, 1755, S. 26) freundlichst mitteilt, die Jahreszahl 1555]. Dann folgt ein Abschnitt: „Wer diese Epistel geschrieben, vnd jnn was wirde sie gehalten. Vnter den Aposteln vnsers lieben Herrn Jhesu Christi, sind zwen Jacobi gewesen, Der erst war des Zebedei vnd der Salome son ... wir lesen auch

nirgent von seinen geschrifften, darümb diese Epistel nicht sein ist. Der ander Jacobus, ist des Alphaei vnd der Mariae Cleophae son gewesen... Welcher der gerecht, vnd ein bruder des Herrn, vnd Jacob der minder odder klein, genend wird... Vnd er sol diese Epistel von Jerusalem, aus, an die zerstreweten Jüden geschrieben haben... Wiewol die alten Lerer daran zweiueln, vnd jhr nicht gedencken... Vnd ist also bey dem vngewisen vnd zweiuel blieben... Ich halt eigentlich dafur, es habe sie kein Apostel geschrieben, sondern sonst etwa ein fromer man, der Jacobus geheissen hab, Vnd sind nachfolgende vrsach meine bewegung vnd argument. Zum ersten, Das dieser Jacob jnn seiner geschrifft, den aller höhesten, treffenlichsten artikel vnsers glaubens, von der Rechtfertigung nicht leret... Er gedenckt auch der frucht des leidens, tod vnd aufferstehung Christi, nie kein mal. Zum andern, Das er sich selbst keinen Apostel nennet... Zum dritten, Das er den zerstreweten Jüden schreibt, welche zerstrewung am meisten geschach nach der Apostel tod... Zum vierden, Das er am anfang nicht Gnad, frid, barmhertzigkeit etc. nach Apostolischer weis wündschet [vgl. Kajetan]... Zum fünfften, Das die gleubigen zu seiner zeit viel ein ergerlicher bös leben gefüret haben, denn zu der heiligen Apostel zeit... Zum sechsten, Das er der Apostel geschrifft am vierden vnd fünfften Capiteln, anzeucht vnd citiret... Zum siebenden, Das nicht leichtlich aus den seer alten lerern, einer dieser Epistel gedenckt vnd meldung thut... Darümb, es hab sie gleich ein Apostel odder ein ander heilig geschrieben, so wollen wir mit niemand darümb zancken, noch viel weniger sie verwerffen, sondern nach vnser gaben vnd verstand, darthun vnd erkleren." Bl. B 1 bis Q 4 folgt dann die Auslegung.

S. 132. Den Hinweis auf Joh. Schröder, Opusculum theologicum de principio theologiae, et naturali notitia Dei, Schweinfurt 1605, c. 1 sectio 4 (besonders S. 146) verdanke ich meinem Kollegen, Herrn Lic. Dr. Weber.

S. 148 Anm. 1. Vgl. A. Lang, Die Bekehrung Johannes Calvins (in Bonwetschs und Seebergs Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 2_1, Leipzig 1897) S. 26 ff.

S. 166 Anm. 1. Kollege Weber macht mich darauf aufmerksam, daß Kalixt (Disput. xv, De praecipuis Christianae religionis capitibus 1611) in Luthers Weise am Jakobus- und Judasbriefe Kritik übte; über den Jakobusbrief urteilte er zusammenfassend: De Iacobi epistola merito dubitatur (viel zurückhaltender ist allerdings Kalixts Epit. Theol. 1619 und sein Schüler Hildebrand [Instit. sacrae 1660]).

Druckfehler.

S. 23 Anm. Z. 1 lies: deutet.

Register.

Hauptstellen sind durch einen vorgesetzten Stern gekennzeichnet. Worte, die mit k oder c geschrieben werden können, sind unter k zu suchen.

Abgar 130
Abraham 64 74 91 102
Ælfrik (um 1000) 9
Äpin († 1553) 94
Äsop 76
Aeternus ille (1589) 49
Agobard von Lyon († 840) 172
Agrikola († 1566) *88 f 93
Alber, E. († 1570) 93
Alexandria s. Cyrill, Dionysius
Allegorie 1 10 f 31 34 f 38 f 87 107
Aloger 28 [138 f 141 143 149
Alphäus 90 154 174
Altes Testament 9 11 f 46 59 63 f 83 96 101 116 119 122 128 133 135 141 149 153 171; s. auch Apokryphen
Althamer († 1539) *90 ff *173 f
Ambrosiaster (um 383) 15 19 23 ff
Ambrosius von Mailand († 397) 11 24
Amos 46 142 [27 31 114 117 133
Anastasius 21
Andreä, L. († 1552) 101
Andreas (Apostel) 116
Andreasakten 125
Ansbach (Onoltzbach) 92 173
Antichrist 122 124 f
Antiochia s. Theophilus
Apokryphen, alttestamentliche 12 f 16 21 28 38 46 f 53 f 83 116 119 129 132 135 143; neutestamentliche 12 14 17 46 f 53 f 95 f 111 116 122 129f 132 143
Apollonius (196/197) 123
Apollos 77 133
Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses (1530) 74 119
Apostel 4 15 18 20 f 36 44 46 54 64 ff 71 ff 82 98 ff 108 110 122 134 f 146
Apostelbriefe 12 39 78 89 166 f [154 f
Apostelgeschichte 11 f 19 26 70 109 121 142 152 166 171
Aquila, K. († 1560) 93
Aquino s. Thomas
Araber 171
Areopagita s. Pseudodionysius
Arethas von Cäserea Kappadociä (um [900) 150
Arianer 5
Aristion 116
Arminianer 153 157 f
Artikel (39 1562) 101; (42 1552) 101
Asien 124 f 151
Athanasius von Alexandria († 373) 24
Athen 6 f [53 133 f 156 169
Aufklärung s. Rationalismus
Augsburg 34 93; Augsburgisches Bekenntnis (1530) 119 160
Augustin von Hippo Regius († 430) 3 11 22 24 27 ff 31 45 f 61 89 106 114 f 117 133 136 162
Augustinereremiten s. Seripando
Aulén 101
Babylonische Gefangenschaft 71 f 78
Bäda Venerabilis († 735) 11 134
Baier († 1695) 133
Barge 104 f
Bar-Kochba 155
Barnabas 4 6 125 133 145 153 f; Barnabasbrief 154 169
Baruch 46 76 119 135 142 f
Basel 14 121
Basilius der Große von Cäsarea Kappa-
Beda s. Bäda [dociä († 379) 150
Belgica, confessio (1561) 152 f
Bellarmin S. I. († 1621) 52 *54 f *57 ff
Belsheim 101 104 [86 128 135 f
Bengel († 1752) 162 166
Benjamin von Jerusalem 155
Berger 2 f 9 13 22 43 61 104 f 121
Berlin 162 [129 139 144 149
Bern 140 143
Bertano von Fano O. P. († 1558) 43 45
Beß 68
Beza († 1605) 140 *149 ff
Bibelgesellschaften 60
Bindseil 70 74 76 83 87
Bishops' Bible (1568) 100
Bodenstein s. Karlstadt
Bodin 148
Boehmer 61
Bonwetsch 174
Bora, Käthe von († 1552) 70
Brandenburg-Ansbach 93
Brandscheid 56
Brenz († 1570) 101 104 *127 ff
Brüder vom gemeinsamen Leben 9
Brunfels († 1534) 84 *88 f
Buchstab 143
Buddensieg 68
Buddeus, J. F. († 1729) 131
Bugenhagen († 1558) 93 f

Bulak 171
Butzer († 1551) 75 89 129
Cäsarea Palästinä s. Euseb
Campodunum 90
Cano s. Kanus
canones, apostolische 44 *171
Canstein († 1719) 162
Canterbury 101
Castro, Alfons de 31 42
Centuriatoren s. Zenturiatoren
Cerinth 123f 135 151 156
Cervinus (Marcell II., † 1555) 45
Chalcedon (Synode 451) 59
Chaldäisch 111
Chemnitz, M. († 1586) 86 104 *129ff
Chiliasmus 124 151 156 [138 149
Christian III. von Dänemark († 1559) 104
Chronik 83 116 119 171
Chrysostomus s. Johannes
Chyträus († 1600) 133
Clodianus, Clodiensis s. Nachianti
Cöln 9 96 104 [127 148 158
comma Iohanneum 14 26 54 56f 87
confutatio pontificia (1530) 119
Contarini, A. 172
Cotta, J. G. 135
Coverdale 100
Cranmer († 1556) 100
Credner († 1857) 2 7 72 76 87 89 104 ff
Cremer 3 68 [111f 114ff
Cromwell, Th. († 1540) 100
Cyprian von Karthago († 258) 156 171
Cyrill von Alexandria († 444) 104 117 133 150 156
Cyrill von Jerusalem († 386?) 104 156
Dänemark 104
Damaskus s. Johannes
Damasus I. von Rom († 384) 4 40 46f 84 107 172
Daniel 46 80 119 124 142 151
Dardanus 39 133
David 28 46 63 80 114 119 146 171
Dekretalen 11 f
Delitzsch, Franz († 1890) 168
Denk († 1527) 120
Deusdedit († um 1099) 5
Deuterokanonische Bücher 52 ff 57 133 (vgl. 132) 135f
Deutsche Bibel 2 9 56 62 68 72ff 76 81f 85 95f 134ff; s. auch Dezemberbibel, Septemberbibel
Dezemberbibel (1522) 68
Dictatus papae 5
Dietrich, Veit († 1549) 93f
Dillingen 129
Diognetbrief 169
Dionysius Areopagita s. Pseudodionysius
Dionysius von Alexandria († 264) 123 125 127 150ff 156
Döllinger († 1890) 90
Dominikaner s. die mit O. P. bezeichneten Namen
Domitian († 96) 124
Dorotheus von Tyrus 21
Dunkelmännerbriefe (1515 1517) 33
Duns s. Skotisten
Ebioniten 8 24 84
Echard 41
Eck, J. († 1543) 42 62 81 105f
Edelmann († 1767) 162
Ehebrecherin, Perikope von der 14 34 52 54 56f 135 152 158
Eisleben 89 93
Elbe 76
Elkesaiten 84
Emser († 1527) 81 *84f 136
England 9 85 96ff 104
Enkratiten 81
Epheserbrief 18 46 63 70 108
Ephesus 4f 122f 155; Konzil (431)
Ephres von Jerusalem 155 [59
Epikureer 122
Epiphanius von Salamis (Konstantia, † 403) 134 150 154
Erasmus von Rotterdam († 1536) *9f *13ff 34ff 42f 47f 56 60 66 68 71f 77ff 82 85ff 94f 98f 103ff 107f 110 115ff 121 123 126ff 130f 133ff 137 139ff 148 150ff 158 164
Esau 64 [168
Esrabuch (1. und 2.) 46 119 142 171
Esrabuch, drittes 53f 76 119 142
Esrabuch, viertes 53f 65 76 118f 142
Ester 22 46 52 83 119 171
Eß, L. van († 1847) 55
Euagrius 95 116
Euangelus 116
Euseb von Cäsarea Palästinä († um 340) 14 81 90f 94 103 112 122ff 129 133ff 146 148 150 152 154ff
Eustochium 29
Evangelien 11f 26 46 63f 69 78 84 87ff 107ff 120f 142 166f 171; Evangelienharmonien 138 149
Ezechiel 46 84 88 119 125f 142
Faber, B. 121
Faber Stapulensis s. Lefèvre
Faber (von Konstanz) 81
Fano s. Bertano
Feder S. I. 58
Fenario, J. de, O. P. 42
Fischer 173
Flacianus, R. (um 1157) 6
Flacius Illyrikus († 1575) *121ff 127
Franck, Seb. († 1542/43) 120 [133
Frankreich 9
Froben 14
Fugger O. P. 172

Gaeta 34 ff
Galaterbrief 46 63 70 73 87 94 108
Gallicana, confessio (1559) 152 f
Gastrow 160
Gelasius I. von Rom († 496) 27
Genevan (Genfer) Bible (1560) 100
Gerhard, J. († 1637) 68 131 f 138
Gerson († 1429) 105
Gesner 133
Gideon 107
Giennensis s. Pacheccus
Gloucestershire 96
Görres 43
Gog 125 156
Gorion 171
Goten 5
Great Bible (1539) 100 [133
Gregor der Große († 604) 9 11 37 40
Gregor von Nazianz († 389/90) 27 133
Gregor von Nyssa († nach 394) 150
Griechische Kirche 2 5 10 21 48 58 146; griechische Sprache 6 f 13 ff 19 24 35 37 48 55 f 76 96 103 108 113 ff 122 124 140 146 154 172
Griesbach († 1812) 162
Groß, J. 159
Grotius († 1645) 92 140 *153 ff
Gustav Wasa († 1560) 101
Habakuk 46 142
Hadrian († 138) 155 f
Haetzer († 1529) 120
Hafenreffer († 1619) 132
Haggai 46 142
Haman 171
Hamburg 94 ff
Hannas 75 67
Harms, Kl. († 1855) *167
Hauck 165
Hausrath 60
Hebräer 27 29 35 38 90 111 139
Hebräerbrief 1 4 6 ff 14 f 17 ff 27 f 30 ff 35 f 38 ff 44 46 f 52 ff 64 71 76 f 79 81 84 f 88 93 ff 97 f 100 ff 108 f 111 116 ff 120 122 ff 126 128 ff 133 ff 140 142 f 145 ff 149 f 152 ff 158
Hebräerevangelium 125 [172
Hebräische Sprache 6 8 15 18 ff 24 48 111 118 f 123 138 140 146 149 f
Hedibia 134 171 [154
Hegendorf († 1540) 94
Hegesipp (um 180) 20 90 154
Hegler 120
Heinrich VIII. von England 85 100
Heinrici 37 148 172
Helmstädt 159
Helvetica prior, confessio (1536) 153
Helvetische Konsensusformel (1675) 153
Henoch 23 75 116 122
Heppe 120 f 127 144
Heraclius lapis 92
Hermasbuch 9 54 f 125 f 169
Hermelink 13 33 61
Herodes 65 67 90 102 154
Herrnhut 166
Hessen 95
Hierapolis s. Papias
Hieronymus († 420) 4 6 f 11 13 ff 23 f 29 ff 34 ff 45 f 48 50 52 55 63 66 72 76 f 85 91 94 103 107 f 110 ff 127 129 f 133 f 145 ff 154 f 171
Hilarius von Poitiers († 367) 133
Hilgenfeld 96
Hiob 28 46 54 86 119 142 171
Hippolyt († 236?) 150
Hölscher 102 171
Hoffmann, H. 160
Hohes Lied 29 46 119 142
Hollatz († 1713) 133
Honorius Augustodunensis (um 1135) 6
Hoogstraten 33
Horner 97
Hosea 46 142
Howorth 61 86 96 99 104 118
Hubmaier († 1528) 30
Hugo von St. Viktor († 1141) 10 ff 108
Humanismus 13 17 33 f 37 48 50 ff 60 f 68 78 90 105 108 121 128 139 f
Hunnius († 1603) 132 f [142 158 f
Hus († 1415) 11 30 85
Hutter (1616) 132
Hyperius, A. († 1564) 90 144
Ibn Chaldun († 1406) 171
Ignatius von Antiochia 168 f
Ildefons von Toledo († 667) 4
Index 34
Infallibilität s. Unfehlbarkeit
Innocenz I. von Rom († 417) 27 ff 40
Inspiration 2 4 f 10 f 13 28 ff 32 34 53 60 79 86 f 107 119 125 136 ff 141 149 152 f 157 ff 172
Interim, Augsburger (1548) 93 f
Irenäus von Lyon († um 200) 28 123 ff 150 156
Isidor von Sevilla († 636) 4 ff 11 17
Island 104 [27
Italien 9 134
Jaen s. Pacheccus
Jakobus 27 75 89 f 116 154 ff
Jakobusbrief 2 4 f 15 20 f 23 31 36 ff 44 46 f 52 ff 59 63 ff 71 ff 76 ff 84 ff 88 ff 97 ff 102 ff 106 108 ff 118 ff 122 124 126 ff 134 ff 141 ff 146 f 150 ff 154 ff 168 173 f
Jambres 75
Jannes 75 150
Jena 159
Jeremias 19 35 46 119 142 151
Jeremiasapokryphen 28

Jerusalem 15 20 65 90 102 154 ff 174
Jesaja 22 46 66 86 119 142 151
Jesuiten 52 ff 86 137
Jesus Sirach 12 29 46 83 117 119 142
Joachim von Fiore († 1202) 77 [171
Joel 46 80 142
Johannes (Apostel) 4 16 f 21 27 f 31 f 36 f 59 74 81 89 f 103 112 116 ff 122 ff 134 f 140 150 ff 155 ff 171
Johannes Chrysostomus von Konstantinopel († 407) 7 24 27 117 133 145
Johannes Markus 151 f [156
Johannes (Presbyter) 4 f 16 21 36 f 116 122 125 134 150 f 155 ff
Johannes (Täufer) 70
Johannes Theologus 16 21 103 117 135 140 151 156 158
Johannes von Damaskus († vor 754) 27 f
Johannes von Jerusalem 155
Johannes von Mainz 41 [172
Johannes von Salisbury († 1180) 4 ff 9
Johannesakten 125
Johannesbrief, erster 16 21 46 f 54 63 70 81 94 97 104 108 f 113 118 121 130 142 148 152
Johannesbrief, zweiter u. dritter 4 f 16 20 f 31 f 36 f 46 f 52 ff 70 f 79 81 84 94 f 97 99 104 108 f 116 118 122 124 f 127 ff 134 142 f 148 150 ff 155 f 172
Johannesevangelium 8 14 16 21 28 46 54 63 70 86 89 97 118 135 f 141 145 f 149 152 158 168
Johannesoffenbarung s. Offenbarung
Jona 46 93 142
Jonas, J. († 1555) 119
Joseph 80
Josephus († nach 100) 169 171
Joses von Jerusalem 155
Josua 46 119 142 171 f
Jovinian 23
Jud, Leo († 1542) 142
Judas Ischariot 65 67
Judas von Jerusalem 155 f
Judasbrief 5 16 18 21 31 36 f 39 46 f 52 ff 64 f 71 74 ff 79 81 84 f 88 94 f 97 ff 102 ff 108 f 116 118 122 124 126 128 ff 135 142 f 147 150 ff 155 f
Juden 6 ff 48 74 81 83 f 91 107 111 114 146 149 153 ff 166 174
Judex, M. 121
Judith 12 22 46 119 142 171
Julian der Abtrünnige († 363) 173
Justin der Märtyrer († um 165) 28 32 123 f 150 156
Justus von Jerusalem 155
Kähler, M. 165
Käthe von Bora († 1552) 70
Kahnis († 1888) 168
Kairo 171
Kajetan (Thomas de Vio) O. P. († 1534) 28 f *33 ff 52 ff 60 86 128 130 133 f 136 172 ff
Kalixt, G. († 1656) 159 166 168 174
Kalov, A. († 1686) 138 157
Kalvin († 1564) 2 53 127 *144 ff 152
Kampianus 136 [157 163 174
kanonische (= katholische) Briefe 11 26 f 94 115 118
Kanus (Cano), M. († 1560) 42 85
Karl V. 35 39 172
Karlstadt (Bodenstein, † 1541) 10 72
Karo 160 [76 86 f 96 *104 ff 121
Karpokratianer 155
Karthago, 3. Konzil 27 29 45 133
Kastellio, Seb. († 1563) *158
Katharinus, A. (Politi) O. P. († 1553) 16 31 *41 ff 74 *172 f
katholische Briefe 2 5 81 104 115 118 143 158 171; s. auch kanonische Briefe
Kautz († nach 1532) 120
Kawerau 71 74 90 92 94
Klaudius († 54) 154 f
Klemens von Alexandria 133 154 156
Klemens I. von Rom (Klemensbriefe) 4 6 f 15 19 f 27 123 133 145 153 ff 169 171 f
Klemens VII. († 1534) 44 84 173
Klemens VIII. († 1605) 49
Klementina (1592) 49
Kleophas 75 174
Kliefoth († 1895) 168
Koch, H. 171
Kochläus († 1552) 84 88 96
Köln s. Cöln
Köstlin, J. 60 62
Kolde 60 90 94 105 119
Kolosserbrief 9 46 108
komplutensische Polyglotte (1521) 14
Konkordienformel (1577) 94
Konstitutionen, apostolische 155 169
Konzilien 12 69 105 f
Kopenhagen 104
Korinth 6 20 154 [46 89 108 152
Korintherbrief, erster und zweiter 22 f
Korintherbrief, dritter 9 169
Kortholt († 1694) 135
Kropatscheck 3 68 86 96 121
Kruciger († 1548) 69 75 82 f
Künstle 57
Kunze 2 61 68 159
Kurcelläus 158
Lamech 140
Lang 158 174
Laodicea 27 45 133 f 143
Laodicenerbrief 9 f 47 109 172
Lefèvre d'Etaples († 1536) 9 f 20 23 ff
Leipzig 62 [29 172

Levi von Jerusalem 155
Leyser († 1610) 138
Linos 155 172
London 101 166
Loofs 49 57f
Lorus O. P. 172
Lotther 62 [145f 149 153f
Lukas 6f 15 19 28 77 109 123 133
Lukasevangelium 46 63 67 69f 89 145f 149 152; Luk. 22_{43}f 52 54 57 135
Luthardt 71
Luther († 1546) 2f 9 26 30 34 38ff 44 48 53f 56 *60ff 93ff 106 108ff 118ff 126ff 130f 133ff 141f 148f
Lydius lapis 91f [153 155 157 162ff
Lyon 172; s. auch Agobard, Irenäus
Lyra, Nikolaus von († 1340) *6ff 11 17 24 29 76
Magdeburg s. Zenturiatoren
Magog 125 156
Mainz 41
Maiobanus, A. 93
Makkabäer 12 46 54 83 119 135 142f
Maleachi 46 142 [171
Mambres 75 150
Manasses Gebet 54 111 119
Manutius, A. 49
Marburg 95 132
Marcion 24 89
Maria 8 74f 173; Maria Kleophä 174
Markusevangelium 46 63 67 69f 89 113f 145f 149 151f; Markusschluß 14 34 40 52 54 56f 87 108f 111f 135 152
Maroniten 157 [158
Marsilius von Padua († 1342) 11f
Martensen († 1884) 168
Masora 138
Massarelli 43
Matthäusevangelium 22f 46 54 63 67 69f 74 89 95 97 111 114 116 145f 149 152 173
Matthew's Bible (1537) 100
Matthias 125
Matthias von Jerusalem 155
Melanchthon († 1560) 74 87 92 *119f
Melchisedek 35 [128f 141
Mentzer († 1627) 132
Merx 171
Meßbuch 11
Mezger 142
Micha 46 142
Michael 122
Michaelis, J. D. († 1791) 161
Minerva 92
Montanerburse 104
Monte, de(l) (Julius III., † 1555) 44
Moses 46 63f 66 75 80 83 110f 119
Müller, Karl 101 152f [122 142
Münzer († 1525) 120
Muratori, Kanon (um 200) 5
Musäus, J. († 1681) 159
Muskulus, W. († 1563) *143f
Nachianti von Klodium († 1569) 50
Nagel, E. 139
Nahum 46 142
Nazaräer 8
Nazianz s. Gregor
Nehemia 46 142
Nero († 68) 124 155
Nestle 56 96 169 172
Nicäa (Konzil 325) 6ff 27 59
Nicephorus Kallisti (um 1320) 123
Niederlande 158
Nikolaus s. Lyra
Noah 83 140
Nösgen *167
Norwegen 104
Novatian (Novatus, um 250) 145
Nürnberg 93
Obadja 46 142
Ockam O. F. M. († 1349?) 3 11f 33 60f 68 78 87 139
Ökolampad († 1531) 30 *142f
Offenbarung des Johannes 5f 11f 16ff 21ff 26ff 30 32 35 37 39 46f 52ff 65f 71 76f 79ff 83ff 88 94f 98f 102ff 108f 117f 122ff 127ff 134ff 140 142f 148 150ff 156ff 167 171
Onoltzbach s. Ansbach
Origenes († 254/5) 11 27 31 87 123
Orpheus 156 [154 156
Osiander, A. († 1552) 93 96 129 138
Osiander, L. († 1604) 94 133
Pacheccus von Jaen (Giennensis) 44 46 50
Padua 9 11f
Palladius, Petrus 93 119
Pallavicini S. I. († 1667) 43
Papias von Hierapolis (um 125) 14 37 112 114 116 122ff 134
Papst 5 28 34 40 46 58f 62 69 74 137
Paris 9 26ff 31 40ff 172f
Patmus 21 27 117 124
Paula 29
Paulin 35 134
Paulus 1f 4 6ff 11 14ff 31f 35f 38 40f 46f 54 59 63ff 67 69ff 74ff 81f 84f 89 92 94 97f 102ff 107ff 112ff 116f 119ff 126 133ff 139f 142ff 149ff 158 161 166 171f
Paulusakten 125f
Pelagius 115
Persien 65 122
Peschittha (412) 171
Petri, O. († 1552) * 101ff
Petrus (Apostel) 8 19 42 59 63 65 67 69f 74 80 89 102f 113f 116 122 125f 145 153ff 171
Petrus Lombardus († 1160) 61

Petrusapokalypse 125
Petrusbrief, erster 18 23 27 32 36f 39 46f 63 69f 73 81 83 97 104 108f 121 134ff 139 142 152 171
Petrusbrief, zweiter 4f 15f 18 20 23 27f 31f 36f 39f 42 46f 52ff 63 65 70 74f 79 81f 84f 98f 102 104 108 115 122 124 127ff 134ff 139 142f 146f 150ff 154ff 171
Philemonbrief 9 17 46 108 113 139 152
Philipp von Hessen († 1567) 95
Philipperbrief 46 108
Philippi († 1882) 168
Philippus 116
Philippus von Jerusalem 155
Philo († um 42) 29
Philoxeniana (um 508) 171
Pietismus 134 159ff 166
Pilatus 65 67
Pius IX. († 1878) 60
Platina († 1481) 136
Plato 156
Politi s. Katharinus
Polykarp von Smyrna († 156?) 169
Prateolus, G. 42
Prediger Salomos 29 46 83 119 142
Priscillian († 385?) 57
protokanonisch s. deuterokanonisch
Psalmen 28f 46 66 119 142; (Psalm 151) 54
Pseudodionysius Areopagita 6f 24 27
Quäker 120 [88
Quatremère 171
Quenstedt († 1688) 133 135
Quentel 96
Quétif 41
Quintilian 112
Rahab 91
Raith, B. *135
Rationalismus 160ff 166
Realisten 33 128
Resen († 1638) 104
Reuchlin († 1522) 33
Rhaw 92
Rhegius, U. († 1541) 94
Risch 86 95
Risler 166
Römerbrief 22f 44 46 63 69f 108 116
Rörer 75 82 [152
Roeskilde 93
Rogers 100
Rom *3ff 72 106 108 116 123 125 128
Rostock 167 [156 171
Rotterdam s. Erasmus
Rufin von Aquileja († 410) 53 133
Rummal 90
Ruth 46 119 142 171
Saalfeld 93
Sacharja 46 142
Sadok von Jerusalem 155
Salisbury s. Johannes
Salome 75 173
Salomo 35 38 146 171; s. auch Hohes Lied, Prediger, Sprüche, Weisheit
Sarpi († 1623) 43f 51
Scheel 61 68f
Scherer 62
Schlatter 3 68
Schleiermacher († 1834) 161
Schmid, H. 121 137f
Schmid, R. 8
Schmidt, C. 171
Schneider s. Agrikola
Schott 88 90
Schottisches Bekenntnis (1560) 153
Schröder 132 174
Schuler 139
Schultheß 139
Schweden 101ff
Schwenckfeld († 1561) 120
Seeberg, R. 43 174
Seeland 93
Semler († 1791) 90 160ff 166f
Seneka (Philosoph) 9 172
Seneka von Jerusalem 155
Septemberbibel (1522) 62 68 78 88 120
Seripando 43 45
Servet († 1553) 53f
Severianer 84
Severolus 43f
Sevilla s. Isidor
Siena 41f; s. auch Sixtus
Simeon von Jerusalem 155f
Simon 75
Simon Magus 154
Simon, R. († 1712) 55 92
Sirach s. Jesus
Sisto, S. 34ff
Sixtina (1592) 49
Sixtus V. († 1590) 49
Sixtus von Siena O. P. († 1569) 44 *52ff 57 436 173
Skaliger, J. J. († 1609) 148 *157f
Skotisten 31 33
Soto, Peter a, O. P. († 1563) 129
Sozzini, F. († 1604) *31f
Spangenberg († 1792) *166f
Spanien 5 7 57
Spener († 1705) 135 160 162
Spinoza († 1677) 153
Sprüche Salomos 29 46 119 142
Stapulensis s. Lefèvre
Steinbach, W. († 1519) 9
Stil 6ff 15f 18ff 32 36f 39f 71f 98 110f 115 117f 122ff 134 146 149ff
Stöckel 85 [154 159
Strack 167
Straßburg 90; Kirchenordnung (1594) 96

Supranaturalismus 161
Swedenborg († 1772) 166
Syllabus (1864) 60; (1907) 59 f
Syrer 134 154 f 157
Tatian (um 170) 81
Taufgesinnte 30 53 f 120 141
Taverner's Bible (1539) 100
Terminismus 33
Tertullian († um 220?) 7 68 89 123 133 155 f
Tetrapolitana, confessio (1530) 153
Textkritik 14 26 34 56 f 87 107 f 127 135 148 152 158 162 168 f
Theiner 43
Theophilus von Antiochia (um 180) 123
Theophylakt (um 1100) 133
Thessalonicherbriefe 46 108 113
Thieme 68
Thomas (Apostel) 112 116 125
Thomas von Aquino O. P. († 1274) *6 ff 10 f 17 24 29 42 104 172
Thomasius, Chr. († 1728) 162
Timotheus 7 19 27 133 146 155
Timotheusbriefe 46 108 150
Tindale († 1536) *96 ff
Titusbrief 46 108 152
Tobias 12 28 46 119 142 ff
Tobias von Jerusalem 155
Toledo, 4. Synode 5 27; s. auch Ilde-
Toul 172 [fons
Trajan († 117) 155
Tridentiner Konzil 3 10 *42 ff 55 ff 59 f
Tübingen 9 135 [127 ff 136
Tunis 171
Tyrus 21
Überlieferung 2 11 f 30 f 37 f 46 f 49 ff 57 ff 62 106 f 127 f 137 142 144 163
Unfehlbarkeit 58 f
Unitarier 31 f
Valentin (Gnostiker) 86
Valla, L. († 1457) 14 20 34 48
Vatikanisches Konzil 58 60
via antiqua und moderna s. Weg
Vio s. Kajetan
Vives 136
Volkmar 7
Vulgata 13 f 34 40 47 ff 55 ff 84 96
Waldenser 11
Walther, M. *133 ff 139
Wartburg 74
Weber, E. 174
Weg, alter 33 35 50 ff 57 60 105
Weg, neuer 33 61
Weisheit Salomos 11 f 29 46 115 117 119
Westcott 2 86 96 f 99 118
Westgoten 5
Westminsterconfession (1647) 152
Wetstein († 1754) 158 167
Whiston († 1752) 169
Wiclif († 1384) 11 30 68 85
Wigand († 1587) 121
Will 173
Wittenberg 62 90 92 101 105
Wolder 95
Worms 61 96
Wright 96
Württemberg 90 127; württembergisches Bekenntnis 101 *127 ff
Zachäus von Jerusalem 155
Zahn, Th. 138 149
Zanchius 144
Zebedäus 90 154 171 173
Zenturiatoren, Magdeburger 104 *121 ff
Zephanja 46 142 [131 134
Zinzendorf († 1760) 160
Zöckler 167
Zscharnack 160
Zürich 141; Züricher Bibel 142
Zwingli († 1531) 119 *139 ff 149
Zwölfapostellehre 125 171

IBRARY
rkins School of Theology
n Methodist University

Druck von Frankenstein & Wagner, Leipzig.

LIBRARY
kins School of Theology
ern Methodist University

Southern Methodist Univ
3 2177 01297 2525

225.1 L532g v.2
148734
Leipoldt, Johannes

Geschichte des neutestamentlichen Kanons

BRIDWELL LIBRARY
SOUTHERN METHODIST UNIVERSITY
DALLAS, TEXAS 75275

WITHDRAWN

Y0-CUD-993